ESCRITOS SOBRE FOUCAULT

MIGUEL MOREY

ensayo sexto piso

Cuando Miguel Morey publicó *Lectura de Foucault* hace más de tres décadas, pretendía llevar a cabo ahí una revisión exhaustiva de todo el pensamiento foucaultiano. Luego aparecieron nuevos materiales, tanto en vida de Foucault como con el descubrimiento póstumo de un archivo inmenso, que dejaban a Morey frente a una descomunal tarea de puesta al día de su pensamiento.

Escritos sobre Foucault recoge buena parte de lo dicho, escrito y pensado sobre Foucault por Morey a lo largo de estas tres décadas, con una diferencia importante respecto a *Lectura de Foucault*, el volumen que de alguna manera se completa y complementa con la aparición de este otro. Si en el primer caso se trataba de sugerir de manera puntual y esquemática una lectura que pudiera adentrar al lector en el complejo edificio conceptual foucaultiano, aquí Morey aborda e interpreta diversos aspectos que tienen que ver tanto con la obra de Foucault como con su recepción, impacto, críticas y polémicas. Así, Morey se interroga sobre su pertenencia o distanciamiento del movimiento estructuralista, su polémica con Derrida a partir del concepto de locura en Descartes, las afinidades con su amigo Gilles Deleuze, su acercamiento a la obra de René Magritte o las puestas en práctica de la teoría del poder de Foucault mediante, por ejemplo, su trabajo con presidiarios.

Se trata, en resumidas cuentas, de pasar revista al impacto de la vida y obra de uno de los pensadores más inquietantes y originales de los últimos tiempos, para seguir preguntándonos hasta qué punto estamos limitados por nuestras propias estructuras, y hasta dónde podríamos modificarlas para imaginar realidades diferentes. Después de todo, como lo explica el propio Morey: «Si Kant construyó su crítica sobre la noción de limitación necesaria, la ontología histórica del presente de Foucault (su tarea de *problematización*, si se la prefiere llamar así) se lleva a cabo como una crítica práctica que se interroga, una y otra vez y desde siempre, por el franqueamiento posible de los límites. Entiendo que el suyo fue un pensamiento de y para la libertad, ante todo, y así he tratado de presentarlo».



ensayosextopiso



Todos los derechos reservados.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
transmitida o almacenada de manera alguna sin el permiso previo del editor.

Copyright: © Miguel Morey, 2014

Primera edición: 2014

Copyright © Editorial Sexto Piso, S.A. de C.V., 2014
París 35-A
Colonia del Carmen, Coyoacán
04100, México D. F., México

Sexto Piso España, S. L.
C/ Los Madrazo, 24, semisótano izquierda
28014, Madrid, España

www.sextopiso.com

Diseño
Estudio Joaquín Gallego

Formación
Grafime

ISBN: 978-84-15601-62-3
Depósito legal: M-2247-2014

Impreso en España

ÍNDICE

«L'idéal n'est pas de fabriquer des outils, mais de construire des bombes, parce qu'une fois qu'on a utilisé les bombes qu'on a construites, personne d'autre ne peut s'en servir. Et je dois ajouter que mon rêve, mon rêve personnel, n'est pas exactement de construire des bombes, car je n'aime pas tuer des gens. Mais je voudrais écrire des livres bombes, c'est-à-dire des livres qui soient utiles précisément au moment où quelqu'un les écrit ou les lit. Ensuite, ils disparaîtraient. Ces livres seraient tels qu'ils disparaîtraient peu de temps après qu'on les aurait lus ou utilisés. Les livres devraient être des sortes de bombes et rien d'autre. Après l'explosion, on pourrait rappeler aux gens que ces livres ont produit un très beau feu d'artifice. Plus tard, les historiens et autres spécialistes pourraient dire que tel ou tel livre a été aussi utile qu'une bombe et aussi beau qu'un feu d'artifice».[1]

MICHEL FOUCAULT, «Dialogue on Power», 1975/78.

1. «Lo ideal no es fabricar herramientas, sino construir bombas, porque una vez que se han utilizado las bombas que se han construido, nadie más puede servirse de ellas. Debo añadir que mi sueño, mi sueño personal, no es exactamente construir bombas, porque no me gusta matar a la gente. Pero quisiera construir libros bomba, es decir, libros que fueran útiles precisamente en el momento en el que alguien los escribe o los lee. Y que desaparecieran luego. Esos libros estarían hechos de tal modo que desaparecerían poco tiempo después de haber sido leídos o utilizados. Los libros deberían ser una especie de bombas y nada más. Tras la explosión, las gentes podrían recordar que esos libros produjeron unos hermosos fuegos artificiales. Más tarde los historiadores y demás especialistas podrían decir que ese libro o tal otro fue tan útil como una bomba y también tan hermoso como unos fuegos artificiales». Transcripción de una conversación informal de Foucault con los estudiantes del Pormone College de Los Angeles, grabada en mayo de 1975 y recogida luego en S. Wade (ed.), *Chez Foucault* (Circabook, Los Angeles, 1978). Véase *Dits et écrits*, III, pp. 476-77.

PRÓLOGO

«El saber no está hecho
para comprender, está hecho para cortar».[2]

Se recopilan aquí una colección de textos sobre Foucault, que de algún modo trataron de dejar constancia en su momento de lo que iba logrando aprender, paso a paso y a lo largo de más de treinta años, no exactamente de la mecánica discursiva de su obra (eso es algo que cuando concluí *Lectura de Foucault* creía tener apuntalado ya en sus líneas maestras), sino de lo que, a partir de ahí, comenzó a imponerse como lo realmente importante de todo cuanto hizo dentro del espacio de lo pensable...

Ni que sea porque treinta años son muchos años de trabajo, se comprenderá fácilmente que la selección de los escritos que componen este volumen no ha resultado sencilla, y sí a menudo muy incómoda, incluso dolorosa. Tener que desechar textos por los que siento un afecto especial (como mis intervenciones en la Rencontre Internationale de París, «Michel Foucault, philosophe», o en el primer Congreso Internacional de 2004, en Ciudad de México, por ejemplo) no ha sido fácil, pero me he visto obligado a ello. El criterio que orientaba esta selección era recopilar aquellos textos que de algún modo podían resultar complementarios (en tanto lo completaban, prolongaban o matizaban) del trabajo llevado a cabo en *Lectura de Foucault*, tanto en su detalle como en la intención. Es según este criterio que he tenido que dejar fuera de esta selección

2. Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite* (P.U.F., París, 1971), recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 136 y ss.

algunos textos que en su día me parecieron importantes, al igual que he tenido que redactar ex profeso para este libro algunos textos nuevos, partiendo de mis notas y apuntes, para llenar lagunas que se me hacían evidentes.

En mayor o menor medida, todos los textos han sido corregidos o reescritos para esta ocasión, y cuando ha sido necesario se han actualizado las referencias bibliográficas y se han eliminado las repeticiones superfluas. Aun así, el lector disciplinado (aquel que comienza por el principio y, página a página, avanza hasta el final) se encontrará con algunas citas cuya repetición puede en alguna ocasión resultar fatigosa, y me excuso por ello. Pero se ha intentado no penalizar al lector indisciplinado en su legítimo derecho a ejercer como tal, dando por supuesto que ya está al tanto de lo que se ha mencionado unas cuantas páginas más atrás. Aunque ésa no haya sido la única razón: sabemos bien que un mismo fragmento cambia de acentos si se aduce en un contexto u otro, y éste es un efecto que importaba que se manifestara; como sabemos también que, en este oficio nuestro, leer (y escribir) es al fin y al cabo bien poca cosa, y que, en cambio, releer (y reescribir) lo es todo.

He escrito mucho sobre Foucault, he impartido conferencias y dictado un gran número de cursos y seminarios sobre su pensamiento. Sin embargo no soy ni he querido ser nunca un «experto» en Foucault, por decirlo al modo empresarial al que se nos está obligando a acostumbrarnos, ni tan siquiera fui adicto a lo que antes se llamaba ser un «especialista» o estar «especializado en...», tampoco me interesó nunca esa otra forma de impostura, que además hubiera sido profundamente *injusta ante un pensamiento tan literalmente rompedor como* el de Foucault. Pero, por lo mismo, la figura del «divulgador» tal como la conocemos hoy me es absolutamente extraña, si entendemos por tal a aquel que se brinda a ofrecerle al lector *un compendio del tipo «todo-lo-que-usted-deseaba-saber-*sobre-Foucault-sin-tener-necesidad-de-leerlo». Evidentemente si se me replicara que Plutarco o Erasmo de Rotterdam dedicaron una buena parte de su vida a copiar de puño

y letra una sabiduria que ya les era antigua con el fin de que permaneciera y se divulgara, probablemente caería de rodillas, pediría perdón y rogaría que se me incluyera como el último de esa lista. Pero todos sabemos que hoy lo que se conoce como «divulgar» es otra cosa... Así pues, lo que sigue no debe entenderse ni como trabajo de especialista ni como trabajo de divulgador, aunque tampoco sea la obra de un filósofo. Es trabajo de profesor de filosofía, simplemente: es decir, de alguien cuyo oficio es leer y releer, tratando de inventar vías de acceso que permitan introducirse en un determinado ejercicio de pensamiento, dejándole enteramente libre al lector todo el campo de lo que a partir de ahí resulte pensable. Se trata, en definitiva, del mismo tipo de trabajo que intenté llevar a cabo en *Lectura de Foucault*.

Con un matiz importante, sin embargo. Si en *Lectura de Foucault* se trataba de seguir paso a paso la línea horizontal del desarrollo progresivo de su discurso, de la arqueología a la genealogía, los textos que se recogen aquí atienden ante todo a los cortes que ensayó Foucault en el espacio de lo que, según se nos dice, es obvio, natural y razonable. Analizar la vertical de esos gestos mayores, sobre qué apoyos se llevan a cabo, mediante la puesta en tela de juicio de qué prejuicios o la suspensión de qué postulados implícitos, y abrir la pregunta acerca de qué podría pensarse, no tanto a partir de lo que Foucault dijo, cuanto a partir de lo que *hizo*; tal es el objetivo de estos textos: aislar la dimensión sagital de un pensamiento tajante.

Si Kant construyó su crítica sobre la noción de limitación necesaria, la ontología histórica del presente de Foucault (su tarea de *problematización*, si prefiere decirse así) se lleva a cabo como una crítica práctica que se interroga, una y otra vez, y desde siempre, por el franqueamiento posible de los limites.

Entiendo que el suyo fue un pensamiento de y para la libertad, ante todo, y así he tratado de presentarlo.

MIGUEL MOREY
L'Escala, otoño de 2013

UNO: LOS MORALISTAS FRANCESES

«Toute respiration propose un règne: la tâche de persécuter, la décision de maintenir, la fougue de rendre libre. Le poète partage dans l'innocence et dans la pauvreté les conditions des uns, condamne et rejette l'arbitraire des autres.

Toute respiration propose un règne : jusqu'à ce que soit rempli le destin de cette tête monotype qui pleure, s'obstine et se dégage pour se briser dans l'infini, hure de l'imaginaire».

René Char, *Seuls demeurent* (1938-44).[3]

3. «Toda respiración propone un reino: la tarea de perseguir, la decisión de mantener, el entusiasmo por liberar. El poeta comparte en la inocencia y en la pobreza las condiciones de los unos, condena y rechaza lo arbitrario de los otros.

Toda respiración propone un reino: hasta que se haya cumplido el destino de esa cabeza monotipo que llora, se obstina y se suelta para romperse en lo infinito, amputada de lo imaginario». René Char, *Seuls demeurent*, I (recogido en *Fureur et mystère*, 1962).

LA ILUSTRACIÓN PARISINA:
Del estructuralismo a las ontologías del presente[4]

«Je ne crois pas aux choses mais aux relations entre les choses».

G. Braque, *Reprospects*[5]

I

¿Nos cabe imaginar, ni que sea en el atisbo de un momento, la atención que concederá la crítica del futuro al movimiento que hemos conocido bajo el nombre de estructuralismo? ¿Lo entenderá como una corriente cultural, una atmósfera, un clima, pero también como algo cuyos rasgos teóricos, característicos y unitarios, no dejan de desdibujarse ante cualquier intento de determinación rigurosa? ¿Cerrará los ojos indulgentemente ante lo que tal vez ya sea visto como un teoricismo ingenuo, unas pretensiones metodológicas algo rústicas, si se quiere decir así, pero para destacar, por el contrario, los rasgos de familia que, paradójicamente, lo aproximan a aquellas corrientes

haciendo de él una manifestación especialmente intensa y lúcida de las convulsiones que sacudieron a la inteligencia parisina, desde la guerra de Argelia al Mayo del 68, recordando con perplejidad entonces el trágico destino que golpeó a sus principales representantes: Barthes, Althusser, Foucault...? En consecuencia, ¿se leerá de este modo en la filigrana de sus textos algo parecido a un aviso desgarrado ante la inminencia de la globalidad a la que la caída del Muro de Berlín o la mundialización digital nos avecinaban: el penúltimo aviso de que, en adelante, el saber habrá de pensarse de otra manera, que la libertad tendrá que buscarse en otro lado?

Es bien posible que, en el futuro, siga resultando convencionalmente aceptable que «el estructuralismo propiamente dicho comienza cuando se admite que conjuntos diferentes pueden aproximarse no a pesar sino en virtud de sus *diferencias*, que se trata entonces de ordenar» (A. Noiray, comp.: *La philosophie*, 1969), y que, en este sentido, la atención se dirija a los filósofos de la diferencia, considerándolos las expresiones más punteras y emblemáticas de este pensamiento: G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, F. Lyotard... Aunque también puede ser que se contenten con señalar, siguiendo una indicación de R. Barthes, que «el estructuralismo no es (todavía) una escuela o un movimiento; es una actividad, de modo que cabe hablar de la actividad estructuralista, como se habla de la actividad surrealista». Y que «esta actividad, más que un grupo de ideas comunes, caracteriza la obra de los autores mencionados al principio de artículo [Lévi-Strauss y Louis Althusser, o Lévi-Strauss y Jacques Lacan, o Michel Foucault y Roland Barthes]» (J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 1979).

En todo caso, sea entendido como movimiento, escuela o actividad, es seguro que se recordará, con la tozudez propia de los tópicos, su filiación saussuriana, repitiendo tal vez para la ocasión las palabras de Lévi-Strauss, su unánime jefe de filas, Saussure «representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el

hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las *ciencias humanas* al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto todos debemos ser lingüistas, y sólo partiendo de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones» (P. Caruso: *Conversazioni con Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan*, 1969).

Pero, incluso sobre la base de este acuerdo, aún quedarán bailando en el aire los acentos que deberían permitir una caracterización cerrada del gesto saussuriano. Porque sabemos que, al definir la lengua como un sistema de signos, Saussure imagina «*una ciencia que estudie la vida de los signos en el cuadro de la vida social*; esta ciencia podría formar parte de la psicología social y, en consecuencia, de la psicología general; nosotros la llamamos semiología... Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Puesto que aún no existe no podemos decir qué será; sin embargo tiene derecho a existir y su sitio está determinado desde un principio. La lingüística es sólo una parte de esta ciencia general, las leyes descubiertas por la semiología serán aplicadas a la lingüística, y ésta se encontrará conectada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos» (*Cours de linguistique générale*, 1916). ¿Quiere esto decir que se entenderá que el estructuralismo fue, ante todo, el obsesivo abanderado de la inflación semiologicista que, a partir de los años sesenta, amenazó con saturar el espacio entero en el que era pensable lo humano? Sin duda, es posible. Pero resultará igualmente aceptable señalar que «allí donde puede decirse que el estructuralismo representa un progreso real es en su tratamiento altamente sofisticado de

las figuras retóricas como la metáfora o la metonimia, figuras que (según Roman Jakobson) son los ejes estructurales de toda comunicación lingüística y que alcanzan su más alto poder expresivo en la poesía y otras formas artísticas» (T. Honderich, ed.: *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995); con lo cual la caracterización de la especificidad del gesto saussureano sería bien otra, llevándonos de la distinción originaria entre paradigma y sintagma al juego de permutaciones y conmutaciones de Lévi-Strauss, a la estrategia de la metáfora y la metonimia en Jakobson, al análisis de los mecanismos inconscientes de la condensación y la sustitución en Lacan...

Ante una disparidad tal de aperturas posibles, podemos comprender fácilmente que la crítica del futuro deberá inventar los criterios de sentido y de valor que le posibiliten una caracterización cabal del estructuralismo, ni que sea para ajustar sus cuentas, entendiéndolo tal vez como Foucault, como «esa conciencia despierta e inquieta del saber moderno» (*Les mots et les choses*, 1966), y centrando su atención entonces en lo que implicó en tanto que reordenamiento de la biblioteca de nuestra tradición: el (re)descubrimiento de nuevos autores y nuevas familias, nuevos hábitos de lectura, nuevos ejes de atención... Pero, así las cosas, ¿será obligado incluir al estructuralismo, como consecuencia casi forzosa, en el cauce del humanismo, en el sentido etimológico del término, como una nueva forma de culto a la biblioteca, y al acto de leer y escribir, también; y nuevo, sí, pero todavía un culto al fin y al cabo?

Con toda seguridad, la crítica del futuro inventará un nombre con el que caracterizar las errancias del pensamiento de esta segunda mitad del siglo: un nombre que, tal vez incluso plácidamente, acogerá lo que hemos conocido como estructuralismo junto a otras aventuras espirituales bien dispares, según unos criterios de coherencia que, ni siquiera en el atisbo de un momento y por más empeño que pongamos, nos cabe imaginar.

II

Con toda certeza, nos decimos, lo que no dejará de sorprender en el futuro, y así es de suponer que será señalado, es la repetición del gesto clásico copernicano, por última vez en nuestro siglo y en el momento fundacional de esta corriente; tanto en su contenido como por sus efectos, pero también por el talante kantiano de sus maneras, por el modo de importar de un dominio científico los protocolos de experiencia que le permiten darse un objeto.

Lévi-Strauss, en *Anthropologie structurale* (1958), señala así el movimiento general que abrió la lección de la lingüística (de la lingüística saussureana en general, y de la fonología de Trubetzkoi en particular): 1) paso del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente; 2) rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la correspondiente búsqueda de las relaciones entre los mismos; 3) introducción del concepto de sistema y de estructura subyacente a los sistemas; 4) descubrimiento, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de leyes generales. Ante este horizonte, bajo sus auspicios, se acuña la herramienta mayor del estructuralismo, la noción de «modelo estructural». Sus características son: «En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes citadas permiten prever cómo reaccionará el modelo, en caso de modificación de uno de sus elementos. Finalmente, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados» (*Éloge de l'anthropologie*, 1960). Y, junto a esta noción, tan sólo será precisa entonces la caución que permita su aplicación a

otros ámbitos de experiencia, para que la prodigiosa maquinaria analítica muestre de lo que es capaz. Aquí, la caución que da nacimiento cumplido al modelo lévi-straussiano, y que lo convierte en ejemplar para el resto de las ciencias humanas, puede estilizarse como una operación en dos pasos: *reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de intercambio* (de palabras, bienes, mujeres, etc.); y *reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas a sistemas de signos*.

Nos decimos que es seguro que toda mirada futura se detendrá en la importancia de este gesto fundacional, en el prodigio, modesto y genial, de una filiación casi mecánica del modelo lévi-straussiano a partir de las enseñanzas de la fonología de Trubetzkoy. «La fonología tiene, en relación con las ciencias sociales, el mismo deber renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha tenido para el conjunto de las ciencias exactas» (*Anthropologie structurale*). Nos decimos que es seguro que las consecuencias de este gesto se medirán del mismo modo a como se hizo ya en el pasado, como lo hizo Foucault, por ejemplo: «El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos han enseñado que el *sentido* no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atraviesa profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el *sistema*» («Entretien avec M. Chapsal», 1966). Creemos saber *cómo* se señalarán los profundos desplazamientos que a partir de ahí se sucedieron en la comprensión misma del tiempo (un tiempo ahora plural, no homogéneo, no sometido a la exigencia de continuidad lineal, sin teleología ni progreso, extraño a toda filosofía de la historia...) y del espacio (un espacio en el que la atención a las estructuras ha desalojado al sujeto de su pretensión hegemónica, o para decirlo con Althusser, en *Lire le Capital*, 1966: «La estructura de las relaciones de producción determina los *lugares* y las *funciones* que están ocupadas y asumidas por los agentes de producción, los cuales son solamente los ocupantes de estos lugares en la medida en que

son los *portadores* de estas funciones...»), nos repetimos que ni el antihumanismo ni el antihistoricismo podrán ser obviados cuando se trate de dar cuenta de aquello que de fundamental hubo en el movimiento estructuralista. Pero lo cierto es que no lo sabemos, que no podemos saberlo. Porque nos lo impide la distancia que abre ese *coeficiente de extrañeza* reivindicado por Lévi-Strauss (*Conversazioni*): «Trato de entender a los hombres y al mundo como si estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa». Pero este mismo coeficiente, por el que las ciencias humanas reciben del estructuralismo una lección que las aproxima a su cumplimiento como ciencias, es a costa de emplazarlas sin paliativos a dejar de ser «humanas». Se recordarán aquí las palabras de Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (1962): «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir al hombre, sino en disolverlo». Y las de Foucault (en *Les mots et les choses*), tal vez el más lúcido explorador de los abismos de esta mirada a la que obliga a plegarse sobre sí misma, radicalizando el arte lévi-straussiano de la conmutación de las perspectivas, cuando carga los acentos así, casi en una consigna: «... todo lo que se ha pensado será pensado de nuevo por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz...».

III

Pero ¿será ésta la modalidad de mirada que el futuro dirigirá a la obra de Michel Foucault? ¿Estará guiada por la fascinación ante su arte de la paciencia erudita, por la sorpresa ante su capacidad innovadora, por el escándalo ante sus alegrías metodológicas, por la irritación ante el peligro al que irresponsablemente tal vez amenazaban con entregarnos sus posicionamientos políticos...? De seguir existiendo tal cosa, ¿en qué panel de la biblioteca de nuestra tradición estará ubicado: junto a Lévi-Strauss y Lacan, Althusser y Barthes, como

un representante eminente del pensamiento estructuralista? ¿O bien se lo alineará entre Borges y Bataille, en continuidad inmediata con las lecciones de Nietzsche y Mallarmé, formando una extraña familia junto a Artaud y Burroughs, Blanchot y Dumézil, ejemplos todos ellos de un pliegue mayor en el ser del lenguaje por el que el quehacer intransitivo de la ficción, el obrar de la literatura, se da como experiencia de la transgresión de toda promesa de reconciliación final en el saber? Evidentemente, nos es imposible saberlo, nos es imposible saber siquiera si se reconocerá su nombre como el del último de los epígonos de los epígonos de Nietzsche, como uno más en medio de la algarabía sofística de nuestro mediático fin de milenio, o bien como un avanzado que abrió dimensiones inéditas en el espacio de lo pensable que el trabajo de acabado del tiempo se encargaría de asentar como fundamentales.

Es bien cierto que pensamos hoy entregados a la historia, y el precio con el que la historia paga esa entrega es mostrarnos cómo todo lo que se ha pensado será pensado de nuevo por un pensamiento del que todavía nada sabemos. La precaria caducidad de las formas mediante las que reconocemos nuestro presente es sin duda un descubrimiento dolorosamente contemporáneo, no es extraño pues que se busque restañar ese vértigo en la afirmación del fin de la historia, en una asunción del presente reducida a la efímera actualidad de lo periodístico. Pero ni aun así, ni siquiera desde ella nos es posible elevar un grado la mirada y responder a la pregunta por la posteridad que la obra de Foucault plantea: a treinta años vista de su muerte, ¿qué es hoy para nosotros? ¿El frágil monumento de un ideólogo libertario de los *sixties*? ¿O esa paciente masa documental, cada vez más anónima, cuyo paradójico prestigio crece y se prolonga, con la determinación de un número uno en ventas, en el circuito académico norteamericano? No, igual que no nos cabe imaginar qué formas adoptará el pensamiento que aguarda al otro lado del presente (con el Mayo del 68 como telón de fondo —en «Par-delà le bien et le mal», 1971—, Foucault advertía contra las formas utópicas de pensamiento con

estas palabras: «Creo que imaginar otro sistema todavía forma parte del sistema de la actualidad...»), de modo análogo, tampoco nos es posible establecer de forma tajante qué aspectos de su obra pertenecen ya al pasado, qué otros duermen inadvertidos al albur de un tiempo futuro y cuáles constituyen aún el núcleo duro de su necesidad presente.

Y sin embargo, o por ello mismo tal vez, esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentirla cada vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado) forma parte, atañe en lo fundamental al proyecto foucaultiano: constituye el *efecto intempestivo* específico de su discurso, tal vez la línea mayor de su gradiente nietzscheano. Escolarmente puede caracterizarse el modo de aparición en escena del quehacer foucaultiano poniéndolo en parangón estrecho con un gesto etnológico: el de la crítica a toda proyección etnocéntrica. Podemos decir que, así como la etnología nos prohíbe todo etnocentrismo en nuestro acercamiento a las culturas espacialmente otras, el quehacer histórico, entendido como una suerte de etnología interna a la cultura occidental, nos prohíbe toda *racionalización retrospectiva* en nuestro acercamiento a las culturas temporalmente otras, esto es, a nuestro pasado. De este modo, críticas tan denostadas como las que Foucault realiza a la historia lineal y continuista o al sujeto fundador hallan aquí el suelo modesto de su sensatez.

Considerada la obra de Foucault según la unidad retórica «libro», diríamos que tal unidad se articula mediante la presión de dos momentos retóricos mayores, que constituyen su principio y su final. Un libro determinado, cuyo mismo título ya enuncia el objeto que se va a problematizar, se abre con la afirmación de que tal objeto es un *invento reciente*. Que tal objeto —la locura, la enfermedad, la sexualidad...— es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse

mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederlo en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión…), entre ambos, no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables. Sentado como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que atañen a los modos de lo decible como las que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de *arqueología* o *genealogía* se dan como tarea precisamente el despliegue moroso de estos pormenores. Luego, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado, con un idéntico guiño al afuera del no-saber, con un mismo gesto intempestivo. El escándalo que levantó el final de *Les mots et les choses* ha acabado por entronizarlo como modélico al respecto: «En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, las equivalencias, las palabras –en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo–, una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no

se trató de una liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».

De un modo general podríamos decir que éste es el encofrado retórico que preside la obra mayor de Foucault; un encofrado desde el que ésta se deja leer como la problematización de alguno de nuestros objetos morales eminentes (la locura, la enfermedad, la sexualidad, etc., piezas fundamentales para el establecimiento de nuestra *normalidad* y envite moral privilegiado de una cultura como la nuestra, en la que lo moral se articula por elevación de lo normal a normativo), mediante el recurso a establecer su carácter de invento reciente y la plausibilidad de su próximo fin. Gesto intempestivo, pues, por el que los valores de nuestro presente se problematizan hasta el límite de su irrealización al someterlos, mediante el detalle de la *historia efectiva* de su pasado y operando un efecto *retroprofético* o de *profecía retrospectiva* desde su supuesto futuro, a una torsión telescópica (es decir, una *mise en abîme*) de la perspectiva habitual que nos los presenta como obvios, naturales y razonables: lento y meticuloso despliegue de ese efecto intempestivo que está en el corazón de la crítica nietzscheana, y cuya formulación más emblemática (en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1873) reza así: «En algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado por innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro donde animales inteligentes

inventaron el conocimiento. Fue aquel el minuto más arrogante y mendaz de la "Historia Universal"; pero tan sólo fue un minuto. Al cabo de unas pocas respiraciones más de la Naturaleza, el astro aquel se congeló, y los animales inteligentes murieron».

IV

Esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentirla cada vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado, la misma que nos impide ya escribir su historia en los términos de nuestro presente) señala una tarea a la medida de una experiencia de la zozobra que, cuanto menos a partir de lo que conocemos como estructuralismo, ha pasado a ser para nosotros cada vez más urgentemente contemporánea: *pensar el presente*. Y pensarlo sin hacer de él una culminación satisfecha del pasado ni la tranquilizadora anticipación de una reconciliación futura, sino sosteniéndolo como ese espacio del *límite* en el que se abre la pregunta: «¿Qué ocurre hoy, qué somos nosotros que acaso no somos nada más que lo que ocurre?» (M. Foucault, «Entretien avec Bernard-Henri Lévy», 1975).

Es muy posible que los expertos del futuro pongan esta pregunta radical en continuidad con la *cuestión crítica*, tal como se asienta en la versión kantiana del ideal ilustrado, o con la *actividad diagnóstica* propia del filósofo del futuro, según Nietzsche (el propio Foucault, en sus *Conversazioni* con Caruso, lo recordaba así: «Nietzsche ha descubierto que la actividad peculiar de la filosofía es la actividad diagnóstica... ¿Qué es lo que somos hoy? ¿Y qué es este *hoy* en el cual vivimos? Tal actividad diagnóstica comportaba un trabajo de excavación bajo los propios pies, para establecer cómo se había constituido antes de él todo aquel universo de pensamiento, de discurso, de cultura, que era su universo... Yo trato en efecto de diagnosticar, y

de *diagnosticar el presente*: de decir aquello que somos hoy, qué es lo que significa actualmente decir aquello que decimos»). O puede que vean en ella algo específico que sólo a nosotros nos compete: nuestro modo de redescubrir, de repetir, de refundar la emoción filosófica, el vértigo fascinante, abismo y espejo a la vez, ante una ignorancia que reconocemos como nuestra.

En cualquier caso, los hombres del futuro sabrán que esta cultura que fuimos, consagrada a jugar sus suertes ontológicas sobre la línea límite del presente, creyó en ellos y a ellos encomendó su pensamiento en cada tirada decisiva. Y que nos sentimos en cierto modo sus semejantes, tal vez porque alcanzamos a comprender que nos serán completamente extraños.

¿FUE FOUCAULT REALMENTE ESTRUCTURALISTA?

> «Je n'ai donc pas voulu reconduire au-delà de ses limites légitimes l'entreprise structuraliste. Et vous me rendrez facilement cette justice que je n'ai pas employé une seule fois le terme de structure dans *Les mots et les choses*. Mais laissons là, si vous le voulez bien, les polémiques à propos du «structuralisme»; elles se survivent à grand-peine dans des régions désertées maintenant par ceux qui travaillent; cette lutte qui a pu être féconde n'est plus menée maintenant que par les mimes et les forains».[6]

I

Ante todo, una duda: ¿tiene sentido a día de hoy plantearse una pregunta como ésta? Y sea cual sea la respuesta, ¿qué valor cabe

6. «No he querido llevar el proyecto estructuralista más allá de sus límites legítimos. Y se me concederá fácilmente que no he empleado ni una sola vez la palabra "estructura" en *Les mots et les choses*. Pero, si me lo permite, dejemos aquí las polémicas a propósito del "estructuralismo"; sobreviven con grandes dificultades en regiones abandonadas ahora por quienes trabajan; esta lucha que pudo ser fecunda ya no es conducida ahora más que por los histriones y los feriantes», *L'archéologie du savoir* (Gallimard, Paris, 1969), p. 261. Sin duda podria replicársele que la palabra «estructura» aparece numerosas veces en *Les mots et les choses*, por ejemplo es el título del apartado 3 del capítulo v. Sin embargo, en caso de hacerlo así, seguro que caeríamos en un error denunciado repetidamente por Foucault. Valga como ejemplo el siguiente fragmento de su conversación con Preti: «Me veo obligado a repetir constantemente que nunca he utilizado ninguno de los conceptos que pueden considerarse como caracteristicos del estructuralismo. He mencionado varias veces el concepto de estructura, pero no lo he utilizado nunca. Desgraciadamente, los críticos y los periodistas no son como los filósofos; no conocen la diferencia entre "mención" y "uso"» («I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti», 1972, recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 369 y ss.).

suponer que se le otorgará en el futuro? Puede conjeturarse que se mantendrá hasta cierto punto la inercia de los tópicos, incluso multiplicada probablemente gracias a las comodidades de la clonación digital, donde el cortar y el pegar se ofrecen como alternativa barata al clásico leer y reflexionar, siempre obligadamente en primera persona. Aunque también cabe temer que se opte por un camino aún más fácil, y el rótulo que acabe identificando el trabajo de Foucault sea el de «postestructuralista», deslizándose desde ahí hacia el «postmodernismo» cuando no a la «*French Theory*», para mayor gloria de la banalidad locuaz... Podemos suponerlo, claro está, pero una duda queda sin embargo en pie: ¿se entenderá verdaderamente algo de lo que ahí estaba en juego entonces a partir de semejantes premisas?

Todos quienes vivieron en tiempo presente aquella época recordarán sin duda el impacto de la caricatura de la «tribu estructuralista» que publicó Maurice Henry en *La Quinzaine Littéraire*, la primera quincena de julio de 1967. Ataviados al modo de los «salvajes» de los cómics, y sentados en semicírculo en lo que parece ser un claro de la selva, aparecen allí Foucault y Barthes, en los extremos, de perfil; y de frente, junto a Foucault, un Lacan con pajarita y los brazos cruzados que lo mira de reojo, algo enfurruñado; y, entre él y Barthes, Lévi-Strauss, que parece haberse ausentado de lo que Foucault anda explicando y lee absorto algo en un papel. Es una imagen que se ha repetido como emblema del tópico hasta la saciedad, y seguirá repitiéndose, sin duda, aupada ya al rango de testimonio epocal revelador, por más que sea posible recordar, todavía hoy, las protestas de los implicados en esta tentativa mediática de homogeneizar su trabajo bajo un rótulo común, y con pretensiones de revolución epistemológica por añadidura. Foucault fue tajante al respecto: «Cuando se pregunta a quienes han sido clasificados bajo la rúbrica de "estructuralistas", si se preguntara a Lévi-Strauss, o a Althusser, o a los lingüistas, etc., responderían que no tienen nada en común unos con otros, o poca cosa en común unos y otros. El estructuralismo es una categoría que existe para los demás, para quienes no lo

son. Es desde el exterior que puede decirse que tal y tal y tal son estructuralistas. Es a Sartre a quien hay que preguntar por lo que son los estructuralistas, ya que considera que los estructuralistas constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y yo), un grupo que constituye una especie de unidad; pero esta unidad, fíjese usted, nosotros no la percibimos».[7] Y tan sólo un par de años más tarde, en su lección inaugural de toma de posesión en el Collège de France, como remate de la exposición programática del tipo de trabajo que se proponía llevar a cabo allí, apostilla: «Una cosa por lo menos debe subrayarse: el análisis del discurso así entendido no desvela la universalidad de un sentido, hace aparecer el juego de la rareza impuesta, con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, en definitiva, de la afirmación y en absoluto generosidad continua del sentido, en absoluto monarquía del significante. Y ahora que quienes tienen lagunas de vocabulario digan, si les tira más la música que la letra, que eso es estructuralismo».[8]

Dicho lo cual, la pertinencia de la cuestión parecería quedar zanjada de una vez por todas, y sin embargo...

7. «Foucault répond à Sartre» (entrevista con J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine Littéraire*, n.º 46, 1-15 marzo 1968, pp. 20-22; recogido en *Dits et écrits*, I, p. 665

8. *L'ordre du discours* (Gallimard, París, 1971), p. 72. Para acabar de comprender cumplidamente la cita parece necesario retroceder a la frase precedente de la que es la culminación. Dice allí: «De esta manera deben alternarse, apoyarse unas sobre otras y completarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se vincula a los sistemas de cobertura del discurso, trata de detectar, de delimitar estos principios de ordenamiento, de exclusión, de rareza del discurso. Digamos, jugando con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica del análisis se vincula por su lado a las series de formación efectiva del discurso: trata de captarlo en su poder de afirmación, y entiendo con ello, no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir unos dominios de objetos a propósito de los cuales se podrán afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positividades a estos dominios de objeto; y digamos, jugando una segunda vez con las palabras, que si el estilo crítico es el de una desenvoltura aplicada, el humor genealógico será el de un positivismo feliz».

II

En buena medida es cierto que la obra mayor de Foucault escapa a la vulgata impuesta por la moda estructuralista, y que sus referencias al estructuralismo se limitan casi por entero a respuestas en entrevistas, donde evidentemente la responsabilidad recae sobre el crítico o el periodista que interroga, y es cierto también que en todos los casos trata de marcar sus distancias para con el estructuralismo. De entre ellas, como ocurre frecuentemente con Foucault, las más sorprendentes y esclarecedoras son sin duda las que concedió en el extranjero o para medios extranjeros, lejos de la presión de la *intelligentsia* parisina. Y es ahí donde se produce un cierto baile de ambigüedades que no permite zanjar de modo cerrado la cuestión. Veamos unos pocos ejemplos, pero bien significativos. En 1967, en una entrevista con P. Caruso, diferencia su propio trabajo del habitualmente conocido como estructuralista en términos estrictos y bien delimitados. «El estructuralismo plantea el problema de las condiciones formales de la aparición del sentido, partiendo especialmente del lenguaje, que es un objeto extraordinariamente rico y complejo para el análisis. Pero, a la vez, sirve de modelo para analizar la aparición de otras significaciones que no son exactamente significaciones de orden lingüístico o verbal. Entonces, desde este punto de vista no se puede decir que yo haga estructuralismo, ya que en el fondo no me preocupo ni del sentido ni de las condiciones en las que aparece el sentido, sino de las condiciones de modificación o de interrupción del sentido, de las condiciones en las que el sentido desaparece para hacer aparecer alguna cosa diferente». Y un poco más adelante, remacha: «... lo que me importaba y trataba de analizar no era tanto la aparición del sentido en el lenguaje cuanto el modo de funcionamiento de los discursos en el interior de una cultura dada: cómo había podido funcionar un discurso como patológico durante un cierto período y en otro

como literario».[9] La demarcación parece clara: frente al lenguaje y sus leyes, los discursos y sus condiciones de existencia; frente a la búsqueda de las condiciones formales de posibilidad del sentido, la indagación de las condiciones prácticas de funcionamiento y transformación de enunciados y discursos en un ámbito y una época determinada. Igualmente clara, y algo más vehemente, parece su negativa a ser considerado estructuralista en una entrevista concedida a N. Meienberg: «No soy estructuralista, nunca he dicho que fuera estructuralista, incluso he insistido siempre en el hecho de que no soy estructuralista, lo he recordado en varias ocasiones. Nada, absolutamente nada de lo que he publicado, nada, ni en mis métodos, ni en ninguno de mis conceptos recuerda, ni de lejos, al estructuralismo. Hay que llamarse Piaget para imaginar que soy estructuralista».[10]

Y sin embargo, a pesar de afirmaciones tan tajantes, en el mismo año 1967, esta vez en Túnez, declara: «Lo que intento hacer es introducir análisis de tipo estructuralista en dominios en los que éste no había entrado hasta entonces, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría. En esta medida, he llegado a analizar en términos de estructura el nacimiento del estructuralismo mismo. Es en esta medida que mantengo con el estructuralismo una relación a la vez de distancia y de duplicación. De distancia porque hablo de él en lugar de practicarlo directamente, y de duplicación porque no quiero hablar de él sin hablar su lenguaje».[11] Al escucharlo, un punto de desazón

9. «Che cos'è Lei, professor Foucault?» (entrevista con P. Caruso, 1967), recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 603 y 605.
10. «Die grosse Einsperrung» (entrevista con N. Meienberg, 1972), recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 296 y ss.
11. «La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"» (entrevista con G. Fellous, 1967), recogido en *Dits et écrits*, I, p. 583. En relación a su análisis «en términos de estructura (d) el nacimiento del estructuralismo mismo», tal vez no esté de más recordar aquí que el subtítulo que tenía pensado Foucault para *Les mots et les choses* fue por un tiempo *Une archéologie du structuralisme*.

se hace inevitable: «introducir análisis de estilo estructuralista» en dominios inhabituales ¿en qué se diferencia de «practicar directamente el estructuralismo»? Así las cosas, ¿uso o mención...?

La misma ambigüedad la encontraremos repetida en múltiples ocasiones, por ejemplo, ahora en Japón, en esta explicación: «No soy estructuralista en absoluto. El estructuralismo no es más que una modalidad de análisis. Por ejemplo, ¿cómo las condiciones en las que el loco se encuentra han cambiado desde la Edad Media hasta nosotros? ¿Cuáles eran las condiciones necesarias para este cambio? No hago sino recurrir al método estructuralista para analizar todo esto».[12]

Podrían multiplicarse los ejemplos en el mismo sentido, y en todos la misma punta de desconcierto que impide dar por zanjada de modo satisfactorio la cuestión. Aunque, para redondear este desconcierto, tal vez baste con recordar, después de lo que acaba de leerse sobre el método (de análisis) estructuralista, la afirmación de *Les mots et les choses* que el tiempo acabó por convertir casi en una consigna: «El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno».[13]

¿Entonces...?

III

Leíamos al principio de este escrito la afirmación de Foucault según la cual, decía, nunca había utilizado ninguno de los conceptos que podían considerarse como característicos del estructuralismo y que, aunque había mencionado varias veces el concepto de estructura, no lo había utilizado nunca, apoyándose entonces en la distinción clásica entre uso y mención. Pero luego hemos visto igualmente vacilar la limpieza de esta

12. «Kyôki to shakai» (1970), recogido en *Dits et écrits*, II, p. 128.
13. *Les mots et les choses* (Gallimard, París, 1966), p. 221.

demarcación con unas oscilaciones en la argumentación y un enroscamiento de las respuestas sobre sí mismas cuya proximidad cronológica entre unas y otras no permitía decisión ninguna por recurso a la evolución de su pensamiento, diciendo algo como que sí, que tal vez hubo un tiempo en el que Foucault coqueteó con el estructuralismo, atraído presumiblemente por lo que permitía intuir su expansión creciente, y que se dejó querer por esa conciencia inquieta y despierta del saber moderno. Los enemigos eran comunes, la voluntad de relevo generacional estaba clara, por lo menos a partir de la recepción del último capítulo de *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss (1961), y el interés por que la atención al sistema (inconsciente) desplazara los hábitos de pensamiento más allá (o más acá) de los dominios de la conciencia intencional, también. Cabría añadir entonces que, luego, ante la aparición del «-ismo» correspondiente y la intrusión en ese ámbito de investigación de payasos y mercaderes, más ocupados por auparse a si mismos merced a su pertenencia a una «escuela de pensamiento» emergente, y rápidamente convertidos en celosos defensores de una vulgata metódica presuntamente capaz de, una vez aplicada convenientemente a un ámbito determinado, hacer que dicho ámbito muestre limpia y mecánicamente su verdad y sus razones, sin tomarse la molestia de pensar los problemas específicos que levantaba dicho ámbito, Foucault, horrorizado, renegara vehementemente de su compromiso anterior. Una explicación así podría quedar casi redonda, pero como acabamos de ver, la cronología no nos permite claramente, apelando a una progresión en el pensamiento del autor, acogernos a esta posibilidad de disolver la cuestión con una respuesta tal.

Un último ejemplo puede completar todas estas incertidumbres, cargando un poco más si cabe las tintas. En 1963, Foucault publica *Naissance de la clinique*, probablemente el texto en el que el *uso* de un vocabulario estructuralista parece más patente. En *Lectura de Foucault* ya advertíamos de la confusión que no pocas veces esto lleva consigo. Luego, en 1972, se reedita el libro, pero ahora expurgado de la mayor parte de ese

vocabulario, sin que nada se nos advierta al respecto, si descontamos la mención que figura en los créditos del depósito legal, donde leemos: «2.ª edición revisada». No es de extrañar entonces que pocos hayan reparado en ello. Y sin embargo, tiene su importancia en el marco de la *pregunta* en la que se ubica este texto. Como muestra de ello, puede bastar quizá remitirse al «Prefacio» y mostrar enfrentadas las mismas frases en una y otra de las versiones.[14] Si se tiene presente que, entre 1963 y 1972, Foucault publica *Les mots et les choses*, *L'archéologie du savoir* (y *L'ordre du discours*), y, si se retiene lo dicho hasta ahora, creemos que basta con una lectura despierta a lo que se dice para acabar de armar los armónicos mayores de la pregunta que nos planteábamos, sin necesidad de más comentarios.

Naissance de la clinique, 1963.	*Naissance de la clinique*, 1972.
Por definición hablar sobre el *pensamiento de otros*, tratar de decir lo que ellos han dicho, es hacer un *análisis del significado*. Pero ¿es necesario que el significado sea tratado siempre como un contenido? ¿Como un encadenamiento de temas presentes los unos en los otros de un modo más o menos implícito? ¿No es posible hacer un análisis estructural del significado que escape a la fatalidad del comentario dejando en su adecuación de origen significado y significante? (p. 12)	Tradicionalmente, hablar sobre el pensamiento de otros, tratar de decir lo que ellos han dicho, es hacer un análisis del significado. Pero ¿es necesario que las cosas dichas en otro lugar y por otros sean tratadas exclusivamente según el juego del significante y el significado? ¿No es posible hacer un análisis de los discursos que escape a la fatalidad del comentario sin suponer ningún resto ni ningún exceso en lo dicho, *sino tan sólo el hecho de su aparición histórica*? (p. xiii)

14. *Citamos la versión de 1963 según* la traducción española de Francisca Perujo (Siglo xxi, México, 1966), y traducimos la de 1972 siguiendo la *edición de* P.U.F. *Encontraríamos* ejemplos en la misma dirección en la breve pero bien significativa «Conclusión» del texto, en la que siempre que el término «estructura(s)» se *usaba* en la edición de 1963 (pp. 277, 279) es sustituida en la edición de 1972 por «disposición» (pp. 201 y 202), o por «sistema» (p. 203).

Naissance de la clinique, 1963.	*Naissance de la clinique*, 1972.
Se desearía intentar aquí un análisis estructural de un significado –el objeto de la experiencia médica– en una época en la cual, antes de los grandes descubrimientos del siglo XIX, éste ha modificado menos sus materiales que su forma sistemática. La clínica es a la vez un nuevo corte del significado, y el principio de su articulación en un significante en el cual tenemos la costumbre de reconocer, en una conciencia adormecida, el lenguaje de una «ciencia positiva» (p. 13).	Se desearía intentar aquí el análisis de un tipo de discurso –el de la experiencia médica– en una época en la cual, antes de los grandes descubrimientos del siglo XIX, éste ha modificado menos sus materiales que su forma sistemática. La clínica es a la vez un nuevo recorte de las cosas y el principio de su articulación en un lenguaje en el cual tenemos la costumbre de reconocer el lenguaje de una «ciencia positiva» (p. XIII-XIV).
Pero considerada en su estructura formal, la clinica... (p. 13)	Pero considerada en su disposición de conjunto, la clínica... (p. XIV)
Aquí, como en otras partes, se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma. Lo que cuenta en los pensamientos de los hombres no es tanto lo que han pensado, sino lo *no-pensado* que desde el comienzo del juego los sistematiza, haciéndolos para el resto del tiempo indefinidamente accesibles al lenguaje y abiertos a la tarea de pensarlos de nuevo (p. 15).	Aquí, como en otras partes, se trata de un estudio que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de su historia. Lo que cuenta en las cosas dichas por los hombres no es tanto lo que han pensado más acá o más allá de ellas, sino lo que desde el comienzo del juego los sistematiza, haciéndolos para el resto del tiempo indefinidamente accesibles a nuevos discursos y abiertos a la tarea de transformarlos (p. XV).

IV

¿Nos permite lo dicho solventar la pregunta –quién sabe si ya obsoleta– que encabezaba este texto? Parece evidente que no, si cuanto menos cumplimos con la probidad exigible en el

respeto a la letra de lo dicho y asumimos todo lo que la cronología nos impone. Entonces la pregunta sigue en pie, bailando los dados sobre el tapete del pensamiento. ¿Se permitirá en el futuro que sigan bailando, y no como algo para lo que cabe una respuesta definitiva, sino como un baile a partir del cual cabe pensar algo que de otro modo sería imposible pensar? ¿O se disolverá el problema de un manotazo, como quien corta por lo sano de un tajo un nudo que se presume excesivo, gordiano?

La duda está, y da que pensar...

FOUCAULT RESPONDE

I

La del estructuralismo no fue la única de las polémicas en las que se vio involucrado Foucault, antes al contrario, lo sabemos bien, aunque no podamos saber cuáles de entre ellas serán consideradas relevantes en un futuro. Sabemos que quienes lo conocían de cerca lo definían como un guerrero, eso sí, y sin que cupiera diferenciar al respecto sus actos de sus escritos. Paul Veyne, hablando de esa moral suya, carente de toda pretensión de universalidad, apunta: «Foucault fue un guerrero, me dijo Jean Claude Passeron, un hombre de la segunda función [alude evidentemente a la clasificación tripartita de la ideología de los indoeuropeos, según Dumézil]; un guerrero es un hombre que puede prescindir de la verdad, que no conoce otra cosa más que la toma de posición, la suya y la de su adversario, y que tiene la energía suficiente para batirse sin tener que ofrecer razones para tranquilizarse. "Toda respiración propone un reino", escribió también Char. El curso de la historia no implica problemas eternos, ni de esencia ni de dialéctica; no se encuentran allí más que valoraciones que difieren de una cultura a otra tanto como de un individuo a otro; valoraciones que no son, como a él le gustaba repetir, ni verdaderas ni falsas: son, esto es todo, y cada uno es el patriota de sus valores. Lo que es, poco más o menos, lo contrario del fatalismo colectivo tipo Spengler. El porvenir borrará nuestros valores, el pasado de su genealogía sin dinastía los ha rechazado ya, pero

eso no importa: son nuestra carne y nuestra sangre, así como son nuestra actualidad».[15]

A pesar de que obviamente son sólo conjeturas, podríamos aventurarnos a pronosticar que en el futuro por lo menos dos de sus polémicas no podrán ser ignoradas: la que lo enfrentó a Jean-Paul Sartre a propósito de *Les mots et les choses*, y la que tuvo con Jacques Derrida sobre el papel que cabía atribuir a la locura en la reflexión de Descartes, a partir del análisis llevado a cabo en *Histoire de la folie*.[16] Pero, claro, no podemos saber qué es lo que se retendrá de ellas como su núcleo más significativo, como aquello que sigue inquietando aún o lo que comienza entonces a dar que pensar, de otra manera.

15. Paul Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, 471-472, París, 1986. En el mismo lugar recuerda la siguiente anécdota, bien significativa al respecto: «Una noche, en el apartamento de Foucault, veíamos en televisión un reportaje sobre el conflicto entre Israel y Palestina. En determinado momento, dieron la palabra a un combatiente de uno de los dos bandos (es radicalmente indiferente decir de qué bando). Sin embargo, este hombre defendió un discurso diferente de lo que se oye habitualmente en las discusiones políticas: "Sólo sé una cosa", dijo este guerrillero, "y es que quiero reconquistar la tierra de mis antepasados. Lo quiero desde que soy adolescente, ignoro de dónde me viene esta pasión, pero es un hecho que está ahí". "Aquí está el asunto, por fin", me dijo Foucault, "todo está dicho y no hay nada más que decir"».
16. A estas alturas podría decirse que la bibliografía sobre ambos debates está comenzando a ser inabarcable. Los textos básicos que están en su origen son, respectivamente: «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, 30, Aix-en-Provence, 1966; «Foucault répond à Sartre» (entrevista con J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine Littéraire*, 46, 1-15 marzo de 1968 (recogido en *Dits et écrits*, I, p. 662 y ss.). Y Jacques Derrida, «Cogito et histoire de la folie», recogido en *L'écriture et la différence* (Seuil, París, 1967), pp. 61-97; «Mon corps, ce papier, ce feu», en M. Foucault, *Histoire de la folie* (Gallimard, Paris, 1972, apéndice II), pp. 583-603. Son de lectura muy provechosa al respecto, en el primer caso, el libro de Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains* (Fayard, París, 1994), y en el segundo, el artículo de Antonio Campillo, «Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia», *Daimon*, 11, 1995, disponibles ambos en la red. El texto de Campillo se recopiló luego en *La invención del sujeto* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2001).

II

En el caso de su polémica con Sartre, el tópico que aparece en todos los contextos donde se trata el tema es la condena fulminante que Sartre promulga desde su mandarinato parisino: una excomunión en toda regla del trabajo de Foucault en nombre del «viejo» modo de hacer historia (en defensa, si se prefiere, del sentido de lo histórico). El tópico reza como sigue: «El éxito de su libro prueba bastante que era esperado. Sin embargo, un pensamiento verdaderamente original nunca es esperado. Foucault aporta a la gente lo que ésta necesitaba: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, Lacan, *Tel Quel* son utilizados para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica».[17]

¿Seguirá vigente el tópico en el futuro? En caso afirmativo, si todavía se recuerda, cabría suponer que pondrán una interrogación a la denuncia sartreana según la cual la intención del texto de Foucault era demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Está claro que podrían incluso contradecir las palabras de Sartre, afirmando justamente lo contrario, como hacía por ejemplo Paul Veyne cuando indicaba que Foucault, al desembarazar a la historia de la problemática del sentido, se convierte en el primer historiador cabal o completo: «Foucault es el historiador consumado, la consumación de la historia. Este filósofo es uno de los más grandes historiadores de nuestra época, nadie lo duda, pero podría ser también el autor de la revolución científica en busca de la cual andaban todos los historiadores. Todos nosotros somos positivistas, nominalistas, pluralistas y enemigos de los «-ismos»: pero él es el primero en serlo completamente. Es el primer historiador completamente positivista».[18] Aunque, así y todo, seguro que quedarán bastantes dudas en pie, porque ¿les bastará

17. «Jean-Paul Sartre répond», *op. cit.*
18. «Foucault révolutionne l'histoire» (apéndice a *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, París, 1978).

la defensa que hace un historiador reputado como Paul Veyne para desestimar la crítica sartreana? No parece claro que deba ser así, sobre todo cuando observen que desde otros sectores igualmente respetables de la historiografía. y sin ninguna voluntad polémica, no sólo se le discutió el presunto carácter de «autor de la revolución científica de la historia», sino el título mismo de historiador. Es posible que recuerden entonces, por ejemplo, palabras como las de Jacques Leonard en su ensayo dedicado a Foucault con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir* y significativamente titulado «L'historien et le philosophe»: «A decir verdad, haría falta un pelotón de historiadores competentes para examinar cuidadosamente la cantidad de interpretaciones que nos ofrece el autor; el libro desborda ampliamente el tema de su subtítulo, *Naissance de la prison*; abarca varios siglos, y casi todos los terrenos. Yo, en tanto que historiador del siglo XIX "especialista" en la historia de la medicina, sólo puedo abordar este monumento con modestia, y no me siento capacitado para impartir a cada página buenas o malas notas».[19] Llegados a este punto, es bien posible que traten de salir del atolladero por la diagonal, recordando las sorprendentes declaraciones de Foucault a raíz de la publicación del primer volumen de su *Histoire de la sexualité*: «Me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones...».[20]

Así las cosas, es muy posible entonces que se les dibuje una imagen muy diferente del trabajo historiador de Foucault,

19. Incluido en VV.AA. *L'imposible prison* (Seuil, París, 1980).
20. «En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante, me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero decir, sin embargo, que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía; es decir "ficcione". Se "ficciona" historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se "ficciona" una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica», «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (entrevista con L. Finas), *La Quinzaine Littéraire*, 247, 1-15 enero de 1977; recogido en *Dits et écrits*, III, pp. 228 y ss.

y del modo como la cuestión del sentido circula subterránea por él. Así, pueden llegar a suponer que el rostro de un Foucault ficcionalista se oculta tras su aparente positivismo, y que sus propuestas históricas irían entonces dirigidas a narrarnos de otra manera nuestro pasado histórico; que se constituirían desde otro horizonte de sentido (o, si se prefiere, gracias a una perversión del horizonte de sentido de la historia tradicional), con el objetivo en definitiva de invitar al lector a otro tipo de reconocimiento.

Y es en esa medida, tal vez concluyan, con Sartre, que la reflexión de Foucault «era esperada».

III

Pero quizá convenga no suponerles una mirada tan chata a los hombres del futuro, tan pegada a nuestros tópicos de hoy. Tal vez comiencen poniendo sobre la mesa una perplejidad elemental, en algún modo previa, y que podría formularse así: ¿Puede decirse que *Les mots et les choses* –puesto que es al escándalo levantado por este texto a lo que Sartre dice responder– es una síntesis ecléctica de Robbe-Grillet, el estructuralismo, Lacan y *Tel Quel*? No está nada claro hasta qué punto ello es posible, más bien se diría que Sartre está respondiendo a textos anteriores de Foucault a los que sí cabría descalificar con estos términos, y en los que se pone en cuestión, no ya su pensamiento filosófico, sino la vigencia y la hegemonía (de los presupuestos) de su prosa novelesca.[21] En algún modo, esta parecía ser la

21. Dos ejemplos tan sólo: «Distance, aspect, origine» (*Critique*, 198, noviembre de 1963; recogido en *Dits et écrits*, 1, p. 272 y ss.) donde sí se trata de Robbe-Grillet y de algunos novelistas del grupo *Tel Quel*, y el «*Débat sur le roman*» (dirigido por M. Foucault, con G. Amy, J.-L. Baudry, M-J. Durry, J. P. Faye, M. de Gandillac, C. Ollier, M. Pleynet, E. Sanguineti, P. Sollers, J. Thibaudeau, J. Tortel), que se publicaría en *Tel Quel*, 17, en la primavera de 1964 (recogido en *Dits et écrits*, 1, pp. 338 y ss.). En este último leemos la siguiente consideración, que seguro disgustó

opinión de Foucault también, cuando, en su entrevista antes citada con J. P. Elkabbach, afirmaba: «Sartre es un hombre que tiene una obra demasiado importante que realizar, obra literaria, filosófica, política, como para que haya tenido tiempo para leer mi libro. No lo ha leído. Por consiguiente, lo que dice no puede parecerme pertinente». Supiera o no Sartre que un último capítulo de *Las palabras y las cosas* le estaba dedicado (y que fue suprimido a última hora, hay quien dice que en la misma imprenta o en galeradas), lo que ya ahora parece evidente es que Sartre entiende que en este texto cristaliza finalmente el hilo rojo de una agresividad hacia su trabajo que viene manifestándose en los textos de Foucault desde principios de los 60.

¿Se darán por satisfechos en el futuro con una constatación como ésta? Si les hemos de suponer menos pegados al tópico de lo que lo estamos hoy nosotros, habría que responder que no, y que puede que se demoren ahí, en la referencia sartreana a Robbe-Grillet, por ejemplo, preguntándose por la pertinencia de su emparejamiento con el trabajo de Foucault. Habría que imaginarles entonces releyendo el manifiesto de

---

profundamente a Sartre: «Hay un texto [de A. Robbe-Grillet] que apareció en octubre de 1958 en *La Nouvelle Revue Française* [n.º 70], que se llamaba "Nature, humanisme et tragédie" (y que, en el fondo, era esencialmente una crítica a la analogía). Tenía varios niveles de crítica. Y lo curioso es que era un texto ingrato, un manifiesto de ingratitud, en el que A. Robbe-Grillet se ponía a despiezar a sus padres, Sartre y Camus, con una ferocidad ejemplar. Esta crítica implacable del lenguaje novelesco, y en particular del lenguaje descriptivo de *La náusea*, y todavía más de *El extranjero*, era impresionante, porque a la vez mostraba en Robbe-Grillet la expresión radical de lo que hubieran querido hacer Sartre y Camus, esto es, un relato de las cosas que están ahí simplemente, sin añadir nada a su pura y simple exposición. Sólo que, a medida que se lee el artículo, se tiene la impresión de que pasa otra cosa, que el conjunto de esta autointerpretación de sí mismo parece desplazarse hacia algo que, finalmente, está quizá muy lejos de la fenomenología de la existencia derivada de Sartre. Tendríamos así como una obra que reengendra a partir de ella un segundo doble. Retengo un fragmento de este texto, una frase que es particularmente tipica: "Limitarse a la descripción", dice Robbe-Grillet, "es evidentemente recusar todos los otros modos de aproximación al objeto"».

Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*,[22] desde esta perspectiva, y observando con sorpresa que la defensa que realiza Robbe-Grillet de un nuevo modo de narrar se apoya en el abandono de ciertas «nociones periclitadas» que, a su entender, constituyen un obstáculo para captar en su materialidad más simple la realidad, en su obstinación por presentárnosla como llena de significaciones en las que residiría su «secreta verdad» (psicológica, social, funcional, etc.). Y luego cabría suponerles constatando además, como de pasada, que estas nociones denunciadas evocan poderosamente aquellas otras que, en la *L'archéologie du savoir*, son criticadas como obstáculos específicos en el ámbito de la historia de las ideas, tales como el tema de la historia continua, el tema del sujeto fundador...

Robbe-Grillet las enuncia del siguiente modo:

1. *El personaje*: «Para nosotros, el destino del mundo ha dejado de identificarse con el ascenso o la caída de algunos hombres, de algunas familias [...]. Nuestro mundo, hoy, está menos seguro de sí, es quizá más modesto, ya que ha renunciado a la omnipotencia de la persona, pero más ambicioso también puesto que mira más allá. El culto exclusivo a "lo humano" ha cedido su lugar a una toma de conciencia más vasta, menos antropocéntrica».
2. *La historia*: «Todos los elementos técnicos de la narración, empleo sistemático del *passé simple* y de la tercera persona, adopción sin condiciones del desarrollo cronológico, intrigas lineales, curvas regulares de las pasiones, tensión de cada episodio hacia un fin, etc., todo apuntaba a imponer la imagen de un universo estable, coherente, continuo, eternamente descifrable. Como la inteligibilidad del mundo no era ni siquiera puesta en cuestión, narrar no planteaba

22. Recopilación de textos publicados en diversas revistas literarias, entre los que se cuentan el antes citado por Foucault, «Nature, humanisme et tragédie» y también «Sur quelques notions périmées» (1957), que citamos en extenso a continuación. La referencia original del libro es *Pour un nouveau roman* (Minuit, París, 1963).

problemas [...]. Pero he aquí que con Flaubert todo empieza a vacilar...».

3. *El compromiso*: «Devolvamos pues a la noción de compromiso el único sentido que puede tener para nosotros. En lugar de ser de naturaleza política, el compromiso es para el escritor la plena conciencia de los problemas actuales de su propio lenguaje, la convicción de su extrema importancia, la voluntad de resolverlos desde el interior».
4. *Forma y contenido*: «El arte no obedece a ninguna servidumbre de este género, ni, por otra parte, a ninguna función preestablecida. No se apoya en ninguna verdad que existiera antes que él; puede decirse que el arte no expresa nada más que a sí mismo. Crea él mismo su equilibrio y para sí mismo su propio sentido [...]. Vemos así lo absurdo de esta expresión favorita de la crítica contemporánea: "¡Fulano tiene algo que decir y lo dice bien!". ¿No podría decirse al contrario que un verdadero escritor no tiene nada que decir? Tiene solamente una manera de decir».

Tras esta rápida antología (aunque bien elocuente de suyo), habría que añadir la noticia de que el texto primero donde se anuncian a grandes trazos las raíces de su método arqueológico es precisamente el ensayo breve citado antes, en el que Robbe-Grillet ocupa un lugar mayor, «Distance, aspect, origine». ¿Suscitará esta constatación la necesidad de una extremada atención a las maneras de decir propias del discurso de Foucault: desde el modo en que induce efectos conceptuales a partir de la mera disposición estratégica de sus argumentos hasta la cadencia misma de sus metáforas... todo un arte de narrar que hace que su discurso sea absolutamente intraducible a cualquier otro nivel de lenguaje, que se tenga a sí mismo como único referente?

Si estas sospechas les parecieran suficientemente fundadas, tal vez encontrarían en ellas la justificación de por qué su discurso, denunciando los viejos modos de reconocimiento propios de la historia tradicional, «era esperado», es decir,

solicitaba otro tipo de reconocimiento mediante la transformación de las maneras de narrarnos nuestro pasado.

IV

La polémica con Derrida, a diferencia de la que tuvo con Sartre, no fue ideológica, en el sentido de que no fueron tan solo dos idearios los que se enfrentaron, y nada más: de un lado, y simplificando a lo mínimo, una concepción de la historia entendida como algo que hacen los hombres;[23] del otro, una historia concebida, con Althusser, como un proceso sin sujeto ni fines.[24] A un lado, la afirmación según la cual no cabe reflexión histórica sino a partir del primer presupuesto, dado que su finalidad es atender al sentido de la historia (y en consecuencia la misión del intelectual sería constituirse como conciencia crítica de la humanidad); del otro, la constatación de que la mirada histórica ha mutado y exige ahora una reflexión que no admite ya presupuestos. Y es que el que la historia sea inteligible no quiere decir que tenga sentido. Es más, en la medida en que la historia se va haciendo inteligible en su detalle, la exigencia de sentido se muestra cada vez más como su obstáculo específico.

En el caso de Derrida se trató de un enfrentamiento de carácter técnico, una discrepancia filosófica de éste con la lectura que Foucault lleva a cabo del tema del sueño y la locura en la *Primera meditación* de Descartes.[25] El propio Foucault

23. «Lo esencial no es lo que ha hecho al hombre, sino *lo que él hace con lo que han hecho con él*. Lo que ha hecho al hombre son las estructuras, los conjuntos significantes que estudian las ciencias humanas. Lo que él hace es la historia misma, la superación real de estas estructuras en una praxis totalizadora», «Jean-Paul Sartre répond», *op. cit.*
24. L. Althusser, *Réponse à John Lewis* (Ed. Maspero, París, 1973).
25. Cfr. *Histoire de la folie a l'âge classique* (Plon, París, 1961); primer epígrafe del capítulo segundo, «El gran encierro». Para una lectura minuciosa del pasaje que da ocasión a la polémica, véase Jean-Marie Beyssade «"Mais quoi ce sont des fous". Sur un passage controversé de la *Première*

al principio de su texto de réplica a Derrida resume el punto fuerte de su argumento del siguiente modo: «En las páginas 56-59 de *Histoire de la folie* dije que el sueño y la locura no tenían en absoluto ni el mismo estatuto ni el mismo papel en el desarrollo de la duda cartesiana: el sueño permite dudar del lugar en el que estoy, de este papel que veo, de esta mano que tiendo; pero la locura no es en absoluto un instrumento o una etapa de la duda; ya que "yo, que pienso, no puedo estar loco". Exclusión por tanto de la locura, que, al contrario, para la tradición escéptica era una de las razones para dudar». Para Derrida, «esta referencia al sueño no está, antes al contrario, en un segundo plano en relación con la posibilidad de la locura que Descartes habría mantenido a distancia o incluso excluido. Constituye en el orden metodológico que es aquí el nuestro la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura... Según este punto de vista, quien duerme o quien sueña está más loco que el loco». Y remacha su réplica al acento que Foucault coloca sobre la sentencia «yo que pienso, no puedo estar loco» con la afirmación: «Yo no filosofo más que en el terror, pero en el terror confeso de estar loco».[26]

El origen del texto de Derrida es una conferencia pronunciada en el Collège Philosophique, el 4 de marzo de 1963, y publicada al año siguiente en la *Revue de métaphysique et de morale*. Desde entonces y hasta su estallido en 1972, la polémica se ha ido larvando a fuego lento en un cruce constante de alusiones veladas e indirectas. Un ejemplo, del lado de Foucault: la conferencia «Qu'est-ce qu'un auteur?», pronunciada en la Société Française de Philosophie el 27 de enero de 1968,

---

méditation», *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1973. A mi entender debería prestarse una especial atención a las filiaciones que se establecen entre el pasaje en cuestión y algunos textos de la tradición clásica, en especial con Cicerón (*Cuestiones académicas*, 45 y ss.), donde se anticipan los argumentos que la tradición acostumbra a retener como fundamentales del texto cartesiano. Sería útil recordar esta referencia cuando se lea la larga nota ubicada en el epígrafe VII de este texto.

26. «Cogito et histoire de la folie», *loc. cit.*

y publicada un año más tarde por el boletín de la Sociedad. En ella, Foucault se pregunta: «¿No hay actualmente una línea de división importante entre aquellos que creen poder pensar todavía las rupturas de hoy en la tradición histórico-trascendental del siglo XIX y los que se esfuerzan por librarse de ella definitivamente?».[27] Conviene recordar que Derrida acaba de publicar el año anterior una obra dedicada a Husserl (de quien ya había traducido en 1961 *El origen de la geometría*, precedida por una amplia introducción), *La voix et le phénomène*, y se presenta como un valor emergente en el campo de la filosofía. A diferencia de la polémica con Sartre, en el caso de Derrida lo que está en juego no es un relevo generacional; aunque sí esté patente la voluntad de Derrida, que ha sido alumno de Foucault y cuenta ya con un volumen de publicaciones significativo, de probar sus armas con él y enmendarle la plana al maestro, a quien invita infructuosamente a asistir a su conferencia. En lo fundamental, las respuestas de Foucault irán siempre en la misma dirección, la de subrayar que el pensamiento de Derrida, lejos de ser un paso que va más allá del suyo, es una vuelta atrás, a lo mismo de siempre...

Sin embargo, a día de hoy parece que la posteridad ha inclinado la balanza del lado de Derrida, a quien se ha dado por vencedor de aquel desafío. «En efecto, Derrida mostró con una sutileza particularmente retorcida que Foucault se inscribía en la misma lógica que denunciaba, la de una partición entre razón y sinrazón. Atrapado en esa trampa que sin embargo denunciaba, la lectura de Foucault se convertía así, paradójicamente, en "un potente gesto de protección y de encierro". Lo que en efecto Foucault no había sabido o podido leer es que Descartes "instala la posibilidad amenazadora [de la locura] en

27. Recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 789 y ss. En el caso de Derrida podríamos añadir como ejemplo su conferencia «Signature, événement, contexte», pronunciada en el congreso de Montreal de 1971 (y recogida luego en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972), donde tras su crítica a los actos de habla de Austin se trasparenta claramente también un cuestionamiento de la noción foucaultiana de acontecimiento discursivo.

el corazón de lo inteligible". Y aún más, Derrida descubría en las *Meditaciones* el indicio de una inestabilidad inscrita en el corazón mismo del pensamiento cartesiano, una inquietud fundamental en cuanto a las fronteras entre vigilia y sueño, realidad e ilusión, razón y locura. "La audacia hiperbólica del cogito cartesiano, escribía Derrida, su audacia loca [...] consiste asi en regresar a un punto originario que ya no pertenece al par de una razón y una sinrazón determinadas, a su oposición o a su alternativa. Esté loco o no, *cogito sum.* En todos los sentidos de la palabra, la locura no es sino un caso del pensamiento (en el pensamiento)"».[28]

V

Estamos obligados a suponer sin embargo que ni el detalle de la exégesis cartesiana ni el tema mismo de la locura tengan excesivo interés en el futuro. ¿Acaso no dejó escrito Foucault (¡en 1964!) que «tal vez un día ya no se sabrá bien lo que pudo ser la locura»?[29] Situémonos por un momento en el horizonte de ese día, ¿qué podemos imaginar que tenga interés entonces si ni los patetismos líricos de la locura ni los aciertos o desaciertos en la hermenéutica cartesiana ocupan ya su atención? Tal vez si releyéramos al detalle una muestra de la réplica canónica de Foucault podría abrirse a partir de ahí una línea de respuesta a la cuestión (y me excuso por la larga cita, pero he entendido que en este caso no era oportuno ni prudente cortarle la respiración al texto):

28. Évely Grossman, «Une audace folle», en *Europe*, mayo de 2004. En un sentido análogo, puede consultarse el texto de Pierre Macherey «Aux sources de l'*Histoire de la folie*: une rectification et ses limites», *Critique*, 471-72, agosto-setiembre de 1986.
29. «La folie, l'absence d'œuvre», *La table ronde*, 196, mayo de 1964, recogido como apéndice 1 en la reedición de 1972 de *Histoire de la folie* (véase *Dits et écrits*, 1, pp. 412 y ss.).

¿Habría que preguntarse quizá cómo un autor tan meticuloso como Derrida, y tan atento a los textos, haya podido no sólo cometer tantas omisiones, sino operar también tantos desplazamientos, inversiones, sustituciones? Pero quizá si hay que preguntárselo es en la medida en que Derrida no hace sino reanimar con su lectura una tradición bastante vieja. De lo que es consciente por otra parte; y esta fidelidad, con toda la razón, parece confortarlo. En todo caso le repugna pensar que los intérpretes clásicos han descuidado, por falta de atención, la importancia y la singularidad del pasaje sobre el sueño y la locura.

Con una cosa estoy de acuerdo por lo menos: no es en absoluto a causa de su falta de atención que los intérpretes clásicos borraron, antes que Derrida y como él, este pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema del que hoy Derrida es el representante más decisivo, el último grito: reducción de las prácticas discursivas a las huellas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen en ellas para retener tan sólo unas marcas para una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no colocar las prácticas discursivas en el campo de transformaciones donde se efectúan.

No diré que es una metafísica, la metafísica o su clausura, lo que se esconde en esta «textualización» de las prácticas discursivas. Iré bastante más lejos: diré que es una pequeña pedagogía bien determinada la que, de manera muy visible, se manifiesta. Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto, que es en él, en sus intersticios, en sus blancos y sus no-dichos, donde reina la reserva del origen; que así pues no es necesario ir a buscar afuera, porque ahí mismo, no en las palabras, evidentemente, sino en las palabras como tachaduras, en su rejilla, se dice «el sentido del ser». Pedagogía que a la inversa da a la voz de los maestros esa soberanía sin límites que les permite volver a decir indefinidamente el texto.[30]

30. «Mon corps, ce papier, ce feu», *loc. cit.*

VI

En agosto de 1971, Mikitaka Nakano, director de la revista japonesa *Paideia* le notifica a Foucault su intención de publicar un número especial sobre los vínculos entre su trabajo filosófico y su relación con la literatura. Foucault propone un par de cambios sobre la selección de textos suyos que se le propone: sustituir «Nietzsche, Freud, Marx» por «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», y publicar, en lugar del «Préface à la Grammaire de Port-Royal», el avance de un escrito en respuesta a Derrida que está preparando.[31]

Como suele ser habitual en los textos que publica lejos de la influencia parisina, Foucault es ahí mucho más rotundo y directo, por lo que es de gran ayuda para esclarecer algunos de los meandros discursivos que componen su apéndice II a la reedición de *Histoire de la folie*, en 1972. Dos son los frentes polémicos que abre en el texto. El primero consiste en la denuncia de una comprensión tradicional del trabajo filosófico de la que Foucault habría tratado de escapar desde siempre y que tendría a Derrida como su representante más eminente, y que encontraría en la práctica del comentario de texto su modelo discursivo por antonomasia.[32] Buena parte de los errores

31. El texto se publicará efectivamente unos meses después, con el título de «Michel Foucault Derrida e no kaino» («Respuesta a Derrida»), en *Paideia*, II, febrero de 1972 (recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 281 y ss.).
32. Se recordará al respecto la severa crítica al comentario que Foucault lleva a cabo en el prefacio a *Naissance de la clinique* (pp. XI-XIII): «¿Es fatal, por lo mismo, que no conozcamos otro uso de la palabra que el del comentario? Este último, a decir verdad, interroga al discurso sobre lo que éste dice y ha querido decir, trata de hacer surgir ese doble fondo de la palabra, donde ella se encuentra en una identidad consigo misma, que se supone más próxima a su verdad; se trata, al enunciar lo que ha sido dicho, de volver a decir lo que jamás ha sido pronunciado. En esta actividad de comentar que trata de hacer pasar un discurso apretado, antiguo y como silencioso para sí mismo a otro más parlanchín, a la vez más arcaico y más contemporáneo, se oculta una extraña actitud con respecto al lenguaje: comentar es admitir por definición un exceso del significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado que el lenguaje ha dejado en la sombra,

de lectura que Foucault dice detectar en la réplica de Derrida dependerían así del peso que imponen los postulados propios a esta imagen tradicional de la filosofía, que podrían tratar de esquematizarse del modo siguiente:

Presupuestos generales que rigen la enseñanza de la filosofía en Francia	Su uso en Derrida	Consecuencias en la crítica a *Histoire de la folie*
La filosofía es una crítica universal de todo saber, sin análisis real de sus contenidos ni de las formas de ese saber.	Todo conocimiento, todo discurso racional mantiene con la filosofía una relación fundamental, que funda esa racionalidad o ese saber.	Para llevar a cabo la critica basta con liberar la filosofía implícita del discurso, y para ello, en este caso, es suficiente la lectura de tres páginas sobre seiscientas cincuenta.

residuo que es su esencia misma, impelida fuera de su secreto; pero comentar supone también que este no-dicho duerme en la palabra, y que, por una superabundancia propia del significante, se puede, al interrogarlo, hacer hablar a un contenido que no estaba explícitamente significado. Esta doble plétora, al abrir la posibilidad del comentario, nos entrega a una tarea infinita que nada puede limitar: hay siempre significado que permanece y al cual es menester dar aún la palabra; en cuanto al significante, se ofrece siempre en una riqueza que nos interroga a pesar de nosotros mismos sobre lo que ésta "quiere decir". [...] El comentario se apoya sobre este postulado de que la palabra es acto de "traducción", de que tiene el peligroso privilegio de las imágenes de mostrar ocultando, y de que puede ser indefinidamente sustituida por ella misma, en la serie abierta de las repeticiones discursivas; es decir, se apoya en una interpretación psicológica del lenguaje que señala el estigma de su origen histórico: la Exégesis, que escucha, a través de los entredichos, de los símbolos, de las imágenes sensibles, a través de todo el aparato de la Revelación, el Verbo de Dios, siempre secreto, siempre más allá de sí mismo. Comentamos desde hace años el lenguaje de nuestra cultura en este punto precisamente en el cual habíamos esperado en vano, durante siglos, la decisión de la Palabra». ¿Entenderán a partir de aquí los hombres del futuro las razones y la comodidad con la que fue recibida la propuesta lectora derridiana en las universidades estadounidenses, de Yale en adelante, como una recuperación del modelo escolar sempiterno, aliñado ahora con el toque y el *glamour* de lo postmoderno?

Presupuestos generales que rigen la enseñanza de la filosofía en Francia	Su uso en Derrida	Consecuencias en la crítica a *Histoire de la folie*
La filosofía conlleva una conminación *moral a no despertar* más que gracias a su propia luz.	En tanto que detentadora de la «ley» de todo discurso, la filosofía debe denunciar sus «faltas», ni de lógica ni de razonamiento, sino un mixto entre el pecado cristiano y el lapsus freudiano.	Si se encuentra la falta en el análisis foucaultiano de Descartes quedará de manifiesto la ley inconsciente que rige todo el discurso, invalidando así todas y cada una de sus afirmaciones.
La filosofía se presenta como perpetua reduplicación de sí misma en un comentario infinito de sus propios textos, sin referencia a ninguna exterioridad.	La filosofía es ajena al acontecimiento; en tanto que repetición de un origen más que originario, excede infinitamente todo cuanto puede decir en cada uno de sus discursos históricos.	En tanto que análisis de acontecimientos singulares, todo cuanto se afirma del siglo XVII no puede ser sino «muestra» (repetición de lo idéntico) o «modelo» (exceso inagotable del origen).

VII

El segundo frente polémico se abre, no ya en la dirección del modo en que Derrida lee lo que literalmente está escrito en el texto de Descartes, sino en su desatención a lo que, de hecho, Descartes *hace*, y lo que en ese texto Descartes hace es una meditación. ¿Habrá que recordar entonces que una meditación (demostrativa, en el caso de Descartes) no se despliega en la escritura (y por tanto no puede leerse) de la misma manera que un diálogo, un tratado, una epístola, una suma o un sistema...?

Frente a la hipótesis derridiana de que es «otra voz» la que interrumpe el desarrollo del discurso de Descartes para apuntarle las sabidas objeciones del sueño, la locura, el genio

maligno, etc., Foucault le recuerda que se trata de una meditación, «lo que supone que el sujeto que habla no deja de desplazarse, modificarse, cambiar sus convicciones, avanzar en sus certezas, asumir riesgos, hacer tentativas. A diferencia del discurso deductivo, en el que el sujeto que habla se mantiene fijo e invariable, el texto meditativo supone un sujeto móvil que se expone él mismo a las hipótesis que se plantea. Derrida imagina una ficción "retórica" o "pedagógica" donde hay que leer un episodio meditativo. Basta con remitirse al texto latino de las *Meditaciones*, tal como recomienda Derrida, para ver que está puntuado en toda su extensión por unos *at tamen*, *sed contra*, que señalan unas "peripecias", giros, acontecimientos en la meditación y no la emergencia de otra voz».[33]

33. «Michel Foucault Derrida e no kaino» («Respuesta a Derrida»), *loc. cit.* En su curso de 1981-82 en el Collège de France, «Herméneutique du sujet» (Gallimard-Seuil, París, 2001), Foucault establece unas precisiones sobre la noción de meditación que, en el contexto de esta polémica, resultan más que apreciables. Decía allí (pp. 339-40): «Para los griegos y los latinos la *meletê* o la *meditatio* es otra cosa [que para nosotros]. Creo que debe captarse bajo dos aspectos. En primer lugar, *meletan* es hacer un ejercicio de apropiación, de apropiación de un pensamiento. No se trata en absoluto de, a propósito de un texto dado, hacer el esfuerzo que consistiría en preguntarse qué ha querido decir. No va en absoluto en el sentido de la exégesis. Con la *meditatio* se trata por el contrario de apropiarse de un pensamiento, de persuadirse tan profundamente que, por una parte, se crea verdadero y, por otra, pueda repetirse sin cesar, repetirlo cada vez que la necesidad lo imponga o se presente la ocasión. [...] Apropiación que consiste en hacer que, a partir de esa cosa verdadera, uno se convierta en el sujeto que piensa de modo verdadero, y que, a partir de ese sujeto que piensa de modo verdadero, uno se convierta en un sujeto que actúa como corresponde. Y en segundo lugar, la *meditatio*, y éste es su otro aspecto, consiste en hacer una especie de experiencia, experiencia de identificación. Quiero decir: en la meditación no se trata exactamente de pensar en la cosa misma, sino de ejercitarse en la cosa que se piensa. Evidentemente el ejemplo más célebre es la meditación sobre la muerte. Meditar la muerte en el sentido en que lo entienden griegos y latinos no quiere decir pensar que efectivamente uno va a morir. No es asociar la idea de la muerte con un cierto número de otras ideas que serían sus consecuencias, etc. Meditar la muerte es ponerse uno mismo mediante el pensamiento en la situación de alguien que está muriendo, o que va a morir, o que está viviendo sus últimos días. La meditación no es pues un

VIII

En caso de apostar, apostaría sin dudarlo a que serán estos dos últimos aspectos los que mantendrán intacto su aguijón en el futuro. De un lado, un interrogante suspendido sobre las presuntas virtudes del comentario de texto (tradicional o «postmoderno», ahora tanto da) como artificio capaz de propiciar el ejercicio de pensamiento y, yendo más allá, también sobre la imagen de filosofia que este hábito académico implica: una filosofía que en tanto que fundamento último de todo discurso racional o de conocimiento se arroga el derecho a legislar críticamente, desde esa autoridad, el ámbito entero del saber. Pero la filosofía no tiene ningún privilegio sobre el pensar, su trabajo no es dictarle a los demás dominios del conocimiento lo que deben pensar y cómo hacerlo. Y si acaso le cupiera algún privilegio al respecto, éste no estribaría tanto en su *derecho* a intervenir en el pensamiento de los demás sino más bien en su *deber* de atender a todo cuanto haya de pensamiento a lo largo y ancho del entero orbe cognoscitivo.

Ya a día de hoy podemos anticipar que la noción foucaultiana de «archivo» (en lo que tiene de impugnación de la biblioteca ideal, entendida como la selección obligada de un corpus de textos canónicos), con su constatación de la igual relevancia para el conocimiento de toda la masa documental que se conserva de un dominio dado, mantendrá intacta su vigencia.

---

juego del sujeto con su propio pensamiento, no es un juego del sujeto con el objeto o los objetos posibles de su pensamiento. No es algo del orden de la variación eidética, como se diría en la fenomenología. Se trata de un juego de otro tipo: no es el juego de un sujeto con su propio pensamiento, o sus propios pensamientos, sino el juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo. [...] Deben comprender además que esta idea de meditación, no como el juego del sujeto con su pensamiento sino como el juego del pensamiento sobre el sujeto, es en el fondo exactamente lo que hacía todavía Descartes en las *Meditaciones*, y que es éste el sentido que dio a "meditación"». He intentado esbozar las líneas mayores que permitirían una reflexión al respecto en «La noche sienta doctrina», prefacio a *Pequeñas doctrinas de la soledad* (Sexto Piso, México/Madrid, 2007).

Y, en segundo lugar, y como consecuencia en buena medida de lo anterior, creemos que se retendrá la necesidad de prestar atención no sólo al modo en que el conocimiento transforma sus objetos, sino también al modo en que esta transformación afecta al sujeto de conocimiento, transformándolo a su vez. Y ello, en el buen entendido de que no cabe una relación cognoscitiva con las cosas sin relacionarse también con los demás, y que no es posible una relación con los demás sin relacionarse con uno mismo. Esa relación con uno mismo, cuando se da en el campo del conocimiento, tiene por nombre pensamiento, y en la medida en que éste se juega en el campo de lo que puede ser considerado verdadero o falso, en la medida en que atañe a la verdad y a la libertad, atañe profundamente a lo que denominamos filosofía. «El saber –afirmaba Foucault– no está hecho para comprender, está hecho para cortar».[34]

En caso de apostar, sin duda apostaría por ello. Aun sabiendo, evidentemente, que la última palabra la tiene el tiempo por venir...[35]

34. «Hay que hacer pedazos lo que permitía el juego consolador de los reconocimientos. Saber, incluso en el orden histórico, no significa "encontrar", y menos aún "encontrarse". La historia será "efectiva" en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro ser mismo. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá consigo mismo. No dejará nada debajo suyo que tuviera la estabilidad tranquilizadora de la vida o la naturaleza; no se dejará llevar por ninguna testarudez muda hacia un fin milenario. Excavará sobre aquello donde lo hacemos reposar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para cortar», «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite* (P.U.F., París, 1971), recogido en *Dits et écrits*, II. pp. 136 y ss.

35. Quedan obligadamente en el tintero, se ha dicho ya, muchas otras polémicas mantenidas por Foucault, muchas otras «respuestas», demasiadas. Aunque quizá valiera la pena detenernos en dos respuestas extremas, en cierto modo exteriores a toda polémica. La primera de ellas, el modo en que Foucault responde al pensamiento de Deleuze en general y a ese texto magnífico y difícil que es *El Anti-Edipo* en particular. Y en segundo lugar, el silencio con el que acoge el desafío que lanza la consigna de Baudrillard, según la cual hay que *olvidar a Foucault*. A ellos les dedicaremos las páginas que siguen.

PARA LEER *EL ANTI-EDIPO*[36]

«Mais je suis frappé de ceci: ceux qui trouvent surtout que ce livre est difficile, ce sont ceux qui ont le plus de culture, notamment de culture psychanalytique. Ils disent: qu'est-ce que c'est, le corps sans organes, qu'est-ce que ça veut dire, machines désirantes? Au contraire, ceux qui savent peu de choses, ceux qui ne sont pas pourris par la psychanalyse, ont moins de problèmes et laissent tomber sans souci ce qu'ils ne comprennent pas. C'est pour celle raison que nous avons dit que ce livre, au moins en droit, s'adressait á des types entre quinze et vingt ans».

GILLES DELEUZE, *Pourparlers*, 1990.[37]

BARCELONA, PRIMAVERA DEL SETENTA Y DOS

Corría la primavera del año 1972, y aunque sería del todo exagerado decir que los ecos de Mayo del 68 estaban ya completamente acallados, lo cierto es que comenzaban a cambiar de signo, perdiendo poco a poco sus aires festivos. Aquí, acontecimientos como el Juicio de Burgos emplazaron a los

36. Una primera versión de este texto se publicó en *Tres al cuatro*, n.º 2, otoño de 1993.
37. «Pero una cosa me sorprende: que quienes encuentran que este libro es difícil son sobre todo aquellos que tienen más cultura, especialmente cultura psicoanalítica. Dicen: ¿qué es eso del cuerpo sin órganos? ¿Qué quiere decir máquinas deseantes? Por el contrario, los que saben pocas cosas, quienes no están podridos por el psicoanálisis, tienen menos problemas y dejan pasar, sin preocuparse, lo que no entienden. Es por esta razón que hemos dicho que este libro, por lo menos en teoría, se dirigía a gente entre quince y veinte años».

movimientos estudiantiles ante la simple brutalidad de la bota fascista. En Vietnam, la escalada de la violencia parecía imparable, y cualquier dinámica contestataria cada vez más impotente: muy pronto, el sueño de una cultura *underground* se vería parcelado y urbanizado, a costos asequibles, por la ofensiva disolvente de los *yuppies*. Y es cierto que llevábamos bastante tiempo en guerra, pero también es verdad que veíamos cómo se desdibujaban los perfiles de la contienda día a día. El mismo París parecía perplejo: por un lado los radicales encarcelados a resultas del Mayo habían amotinado las prisiones de todo el país. Deleuze, Foucault, Genet y muchos otros estaban en eso. Pero, por otro, los cárteles lacanianos comenzaban una ofensiva que daría como resultado la integración masiva de toda la antigua progresía en un sofisticado sistema de nuevos rediles, confortables y perfumados. Poco tiempo después, aquí, cuando murió el Caudillo, nosotros conoceríamos una invasión análoga, al tiempo que nos llegaban las primeras obras de sus cachorros más tempranos: los nuevos filósofos. La postmodernidad estaba decididamente muy cerca, y el pensamiento a punto de confesar su rendición, a punto de declararse inofensivamente débil. En general, si se piensa un poco, se trata de una historia bien extraña y, sin embargo, fue precisamente entonces, en la primavera de 1972, cuando apareció ese libro.

Sabíamos de Deleuze algunas cosas, no muchas, pero ser lector suyo ya tenía entonces algo de cofradía iniciática: estaba claro que sus escritos valían todas las penas que costaba leerlos, algo bien infrecuente. En unos tiempos particularmente oscuros, nos había mostrado que, de la mano de un esquizofrénico y de una niña, también era posible aprender a pensar. Y que la apuesta por la revolución era una y la misma que la apuesta por el ateísmo, que se trataba de una apuesta por la pura inmanencia, por la alegría. No todos lo entendieron así; hoy comienza a estar claro el porqué. Pero, en caso de entenderlo, era evidente que, si existe algo parecido, una parte del mejor espíritu de la época, aquél a la vez tan intenso y tan frágil en el que no pocos queríamos reconocernos, sobrevivía

y era pensable casi sólo gracias a escrituras como la suya. Entonces fue cuando supimos que su último texto estaba escrito en colaboración con un tal Guattari, Felix, imaginábamos que italiano, alguien que provenía de algún sector disidente de las huestes de Lacan, y que la cosa iba de crítica al psicoanálisis: que proponía incluso algo como un método alternativo, el esquizoanálisis, que se proclamaba izquierdista radical, revolucionario. Cuando lo leímos nos dimos cuenta de que su contenido estaba a la altura de la osadía del mismo título: *El Anti-Edipo.* Por si los acasos, el subtítulo no dejaba lugar a dudas: *Capitalismo y esquizofrenia,* así de claro. Aquí Carlos Barral, siempre al tanto, se hizo con la versión española de inmediato. Paco Monge lo tradujo, alucinando. Yo, que había escogido precisamente ese texto como tema de mi tesis de licenciatura, no lo estaba menos. Hablamos a menudo, con Paco y algunos pocos amigos más; estábamos fascinados: no entendíamos nada. Seguro que en algún sentido tienen razón, nos decíamos, pero nos sobraban tantos peros...

Y sin embargo, el grito de guerra del libro estaba bien claro. Su principio podía ser paródicamente kantiano: se trataba de criminalizar, bajo las horcas caudinas de la crítica, el uso transcendente de las síntesis del inconsciente que lleva a cabo el psicoanálisis, al regirse por un modelo ideal de cuño neurótico-edipiano. Ciertamente Freud era reconocido como el genial descubridor de la naturaleza subjetiva, abstracta y desterritorializada del deseo, categoria fundamental del inconsciente. Pero ello no le impedía reterritorializarla, alienándola, en un territorio residual: el Edipo. El análisis en términos edipianos es como si impusiera entonces a las síntesis del inconsciente un uso transcendente, ligando el deseo a la Carencia, la Ley y el Significante, un pozo sin fondo. Y un pozo del que no cabe otra salida, se nos decía, que devolver esas síntesis a su uso inmanente: olvidando el modelo edípico de inconsciente como mero efecto de superficie de un vasto sistema de coacción social, y reivindicado por el contrario al esquizofrénico como el auténtico *homo natura,* el buen salvaje.

Llegados aquí, si a los rasgos bucólicos del buen salvaje se le suma la épica del héroe revolucionario, se comprenderá hasta qué punto el escándalo estaba bien servido. El auténtico experimento crucial del psicoanálisis clásico, el Edipo, era presentado de pronto como un mecanismo de represión de la libido (que ante todo se entendía ahora como producción de deseo), al atar este deseo a la estructura edipiana o familiar, poniéndola como marco eminente de todas las cargas catécticas de la libido (deseo del incesto). Así, introduciendo el teatro de Edipo en el inconsciente, el psicoanálisis no haría sino reducir las dimensiones productiva y reproductiva de la libido a un plano representativo, haciendo del deseo un mero correlato del fantasma, y del inconsciente algo que se expresa (para el psicoanalista, se delata), pero que no produce nada: un aburrido tablado de polichinelas, en definitiva, y reaccionario por añadidura. Llevábamos demasiado tiempo comprometidos con la idea de que, fuera lo que fuera, nuestros deseos estaban a punto realmente de producir algo como para pasar por alto esa crítica. Fue como si en la minúscula mónada cotidiana del fascismo de cada día se abriera una nueva ventana: circulaba un poco más de aire, y se veían otros paisajes. Un alivio.

La verdad es que, bien pensado, importa muy poco lo que en aquellas afirmaciones hubiera de verdadero o de falso. Abriendo ahora de nuevo su libro, como reviviendo unas décadas después el gesto de aquella primavera, resulta que éste es un asunto que apenas importa. Tal vez lo que de verdad importe no sea sino poder saludar de nuevo a aquellos que no han dejado de recordarnos que, en general, bien podría ser que la nuestra fuera otra historia, y bien diferente de la que insisten en que nos contemos. Es más que probable. En todo caso, lo cierto es que, sin complicidades como éstas, lo más seguro es que ésta de siempre fuera una guerra en la que estaríamos todavía mucho más solos.

La historia de la relación de Deleuze y Foucault data de antiguo. Su primera manifestación pública fue la redacción del prólogo a la traducción francesa de las obras completas de Nietzsche, y la entrevista concedida por ambos para explicar el proyecto.[38] A partir de ahí, desde 1967 hasta finales de 1977, cuando el asunto de la extradición de Klaus Croissant (abogado de la banda Baader-Meinhof) abre un desencuentro entre ambos que les alejará para siempre; hasta entonces, sus complicidades fueron múltiples: reseñaron generosamente sus libros más importantes, intervinieron juntos en debates y entrevistas, colaboraron en muchas luchas políticas codo con codo, etc. En este contexto, la publicación de *El Anti-Edipo* significó un momento de especial importancia, intensificando esa amistad y el modo peculiar que cada uno tenía de utilizar el trabajo del otro. Por ejemplo, en las primeras páginas de *Surveiller et punir*, una nota de Foucault advierte: «No sería capaz de medir por medio de referencias o citas lo que este libro debe a G. Deleuze y al trabajo que hace con F. Guattari».[39]

Dos son los lugares en los que esa deuda se hace más evidente, preludiados por su conversación (en marzo de 1972, cuando *El Anti-Edipo* está en prensa), publicada por la revista *L'Arc* en el monográfico dedicado a Deleuze.[40] Los textos son: *A verdade e as formas jurídicas*, que recoge cinco conferencias dictadas en la Pontificia Universidade Católica do Río de

38. «Introduction générale» a las *Œuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche (Gallimard, París, 1967), t. v: *Le gai savoir*; recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 561 y ss. Y «Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage» (entrevista con C. Jannoud), *Le Figaro littéraire*, n.º 1065, 15 de septiembre de 1966; recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 549 y ss.
39. *Surveiller et punir* (Gallimard, París, 1975), p. 29, nota 1.
40. «Les intellectuels et le pouvoir» (entrevista con G Deleuze; 4 de marzo de 1972), *L'Arc*, 49; recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 306 y ss.

Janeiro, del 21 al 25 de mayo de 1973; y el prefacio de Foucault a la traducción norteamericana de *El Anti-Edipo*.[41]

En su presentación de la edición norteamericana de *El Anti-Edipo,* Michel Foucault lo caracterizaba de entrada afirmando que era el primer libro de ética que se había escrito en Francia desde hacía mucho tiempo. «Y quizá sea ésta la razón de que su éxito no se haya limitado a un "lectorado particular": ser antiedipo se ha convertido en un estilo de vida, en un modo de pensamiento y de vida. ¿Qué hay que hacer para no convertirse uno en fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se ha incrustado en nuestros comportamientos? Los moralistas cristianos buscaban las huellas de la carne que se habían alojado en los pliegues de nuestra alma. Deleuze y Guattari, por su parte, acechaban las huellas más ínfimas del fascismo en el cuerpo».

De creer en la tonta soberbia de periodistas e historiadores apresurados del presente, ayer mismo hubiéramos opinado que la cuestión del fascismo era ya una cuestión definitivamente periclitada, una especie política en claras vías de extinción. Pero, a las opiniones y las profecías podría atribuír-

41. Las referencias son, respectivamente: *A verdade e as formas jurídicas*, Cadernos da P.U.C., 16, junio de 1974, pp. 5-133 (sigue a las conferencias una mesa redonda en la que intervendrán M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna); recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 538 y ss. Y el «Prefacio» (más conocido como «Introducción a la vida no fascista») a *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking Press, New York, 1977; recogido en *Dits et écrits*, III, 133 y ss. Merece mencionarse también el uso que hace Foucault de las herramientas conceptuales inventadas allí por Deleuze y Guattari en algunos de sus cursos del Collège de France, especialmente en el de 1975-76, «Il faut défendre la société» (Seuil/Gallimard, París, 1997), una de cuyas clases, la primera (7 de enero de 1976), fue objeto de una publicación temprana en la antología de textos editada por P. Pasquino y A. Fontana con el título *Microfisica del potere: interventi politici*, (Einaudi, Turín, 1977), recogido en *Dits et écrits*, III, pp. 160 y ss.

seles algo bastante parecido a lo que se dice de las mentiras, que todas tienen las patas muy cortas. Hoy, la cuestión no está –es evidente– tan clara, ni mucho menos. Tal vez por ello no esté de más recordar los siete puntos en los que Foucault pretendía resumir ese arte de vivir, esa introducción a la vida no fascista que es la lección moral a la que, según él, nos invita *El Anti-Edipo*:

> 1) Liberad la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizante.
>
> 2) Haced crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por polarización o jerarquización piramidal.
>
> 3) Liberaos de las viejas categorías de lo Negativo (la Ley, el Límite, la Castración, la Carencia...) que el pensamiento occidental ha tenido por sagradas durante tanto tiempo, en tanto que formas de poder y modos de acceso a la realidad. Preferid lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, los dispositivos móviles a los sistemas. Considerad que lo que es productivo no es sedentario, sino nómada.
>
> 4) No imaginéis que es preciso ser triste para ser militante, incluso si la cosa que se combate es abominable. Es el vínculo del deseo con la realidad y no su huida en las formas de la representación lo que posee una fuerza revolucionaria.
>
> 5) No utilicéis el pensamiento para dar un valor de Verdad a una práctica política; ni la acción política para desacreditar un pensamiento, como si no fuera más que pura especulación. Utilizad la práctica política como un intensificador del pensamiento y el análisis como un multiplicador de las formas y dominios de la intervención de la acción política.
>
> 6) No exijáis de la política que restablezca los «derechos» del individuo tal como los ha definido la filosofía. El individuo es el producto del poder. Lo que es preciso es «desindividualizar» mediante la multiplicación y el desplazamiento, la

disposición de combinaciones diferentes. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que une a individuos jerarquizados, sino un constante generador de «desindividualización».

7) No os enamoréis del poder.[42]

¿Son éstos unos consejos inactuales, anacrónicos? ¿O por el contrario nos son hoy, tanto como ayer y como siempre, profundamente necesarios? El tiempo lo dirá, pero, si acaso, tal vez no esté de más intentar ahora una vía de acceso a esta obra singular y fascinante, espigando unas pocas de sus tesis mayores, con la única modesta intención de invitar a su lectura.

Uno

El Anti-Edipo *se presenta como una crítica al uso trascendente de las síntesis del inconsciente que efectúa el psicoanálisis, al ordenarse según un modelo ideal de inconsciente de índole neurótico-edipiano. De esta crítica se desprende una práctica analítica identificada bajo la denominación de esquizoanálisis.*

Kant utiliza el término síntesis para dar cuenta de la constitución de la experiencia. La experiencia, nos dice, es «una síntesis de percepciones, pero una síntesis que no se halla contenida en la percepción, sino que contiene en una consciencia la unidad sintética de la diversidad de percepción».[43] A partir de tal noción, lo que conocemos como filosofía crítica se aplicará a distinguir los usos legítimos e ilegítimos de las síntesis de la conciencia, sus condiciones de posibilidad y límites de validez, con la finalidad de determinar los límites de toda experiencia posible. Y la primera consecuencia general de la indagación será impugnar el presunto conocimiento de

42. Véase «Préface» *loc. cit.*, pp. 133-36.
43. Véase *Crítica de la razón pura*; cito según la traducción de Manuel G. Morente (Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928; disponible en Internet, en http://www.cervantesvirtual.com), p. 141.

lo transcendente del que se reclama la metafísica tradicional, oponiendo al uso transcendente de las síntesis de la conciencia propio de la metafísica, la imagen de una consciencia trascendental caracterizada ante todo por el carácter inmanente de sus criterios de discriminación. El esquizoanálisis pretende repetir en el ámbito no ya de la consciencia sino del inconsciente este gesto copernicano de la critica, mediante el que se inaugura un umbral decisivo en el pensamiento moderno. «Debemos decir –escriben Deleuze y Guattari– que incluso el psicoanálisis tiene su metafísica, que es Edipo. Y que una revolución, ahora materialista, no puede sino pasar por la crítica del Edipo, denunciando el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente tal como aparece en el psicoanálisis edipiano, con el fin de hallar un inconsciente transcendental definido por la inmanencia de sus criterios, y una práctica correspondiente entendida como esquizoanálisis».[44]

Dos

El esquizoanálisis entiende que Freud es el descubridor genial de la naturaleza subjetiva, abstracta y desterritorializada del deseo, categoría fundamental del inconsciente (libido). Sin embargo, denuncia la reterritorialización elaborada por el mismo Freud, al alienar a la libido en un territorio residual: Edipo.

De igual modo que el gran mérito de los economistas ingleses (y en esta medida prefiguran un aspecto importante del trabajo de Marx) estriba en haber determinado la esencia de la riqueza no del lado de la naturaleza y sus objetos sino en tanto que proceso, como actividad de producción en general, debería decirse de Freud que «su grandeza es haber determinado la esencia o la naturaleza del deseo, no en relación con objetos, fines o incluso fuentes (territorios), sino como esencia

44. G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1* (Gallimard, París, 1972), p. 89.

subjetiva abstracta, libido o sexualidad».[45] El deseo definido así *como* el *principio inmanente* del proceso de producción del psicoanálisis es radicalmente revolucionario. Sin embargo, el esquizoanálisis le reprocha a Freud (como también Marx a los economistas ingleses) el haber renunciado a su descubrimiento original, reterritorializando la libido sobre el territorio residual del Edipo, atrapando el proceso de producción de las cargas catécticas inconscientes en un sistema subjetivo de representación del Yo. Y éste será precisamente el polo profundamente reaccionario del psicoanálisis: aquél por el que el deseo es reterritorializado dentro del hombre privado, en el triángulo familiar (papá-mamá-yo). Colocando de este modo a Edipo y sus fantasmas como nudo de todo posible quehacer analítico.

Tres

Edipo es un mecanismo de represión de la producción deseante; liga el deseo (inconsciente productivo) con la estructura edipiana-familiar (familiarismo), poniéndola como objeto eminente de las cargas libidinales (incesto). Por medio de la introducción de Edipo en el inconsciente, el psicoanálisis reduce el carácter productivo y reproductivo de la libido a un plano representativo, haciendo del deseo un correlato del fantasma, y del inconsciente algo que se expresa, que se delata incluso, pero que no produce nada.

Así, la historia de Edipo bien podría ser la historia de un largo error, nuestra versión contemporánea de la historia de una ceguera fundamental: un error que, en un primer momento, ligando deseo e incesto, enlaza con las filosofías antropológicas que proponen la prohibición del incesto como el umbral específico entre naturaleza y cultura. En este punto, ocurre un curioso paralogismo que parece afirmar que ya que existe una ley cultural denominada «prohibición del incesto»

45. *Op. cit.*, p. 322.

en el umbral que separa al hombre natural del deseo respecto del hombre cultural del interés, ello debe querer decir que, en realidad, lo que primaría naturalmente, *lo que en definitiva el deseo es*, es deseo del incesto. Foucault ironiza al respecto de un modo menos banal de lo que parece cuando afirma: «"Edipo" no es en absoluto una estructura fundamental de la existencia humana sino cierto tipo de coacción, una relación de poder que la sociedad, la familia, el poder político establece sobre los individuos [...]. La discusión se instaura cuando se afirma que la madre es el primer objeto del deseo. Deleuze les diría, y de nuevo estoy de acuerdo con él, ¿por qué habría de desearse a la propia madre? ¿Qué tiene de divertido? Se desean cosas, historias, cuentos, Napoleón, Juana de Arco, etcétera, son cosas como éstas las que son objeto de deseo...».[46]

De acuerdo con este primer paralogismo, la segunda reducción consistirá en privilegiar el plano de la representación en detrimento de la producción: reducir la productividad del inconsciente a mera expresión de lo que se balbucea a pesar nuestro en el interior de los sueños, los chistes, los actos fallidos, etc. Es decir: neutralizar toda la potencia de producción real que tiene el deseo para convertirlo en un simple correlato del fantasma, ese monótono espacio de las escenificaciones imaginarias...

Cuatro

El análisis edipiano impone a las síntesis del inconsciente un uso transcendente que asegura su conversión, ligando el deseo a la Ley, la Carencia y el Significante. Frente a esta conversión psicoanalítica, el esquizoanálisis propone una reversión que devuelva las síntesis del inconsciente a su uso inmanente.

El esquizoanálisis denuncia el abandono por parte del psicoanálisis del estudio específico de la lógica del deseo para, en lugar de ello, ocuparse de sancionar el modo en que el deseo

46. *A verdade e as formas jurídicas*, *loc. cit.*, p. 627.

es capturado por un sistema de represión social: el capitalismo. «Lo que Freud y los primeros analistas descubren es el dominio de las síntesis libres donde todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones no exclusivas, las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos».[47] Pero inmediatamente tiene lugar una operación de captura de esas síntesis libres bajo la forma de una conversión biunívoca de las cadenas significantes del inconsciente que son linealizadas y sometidas a un significante despótico. Esta concepción piadosa del inconsciente opera mediante la inyección de una creencia (esa forma ideológica que es Edipo) que asegura un uso transcendente de las síntesis libres del inconsciente: conversión que impone al deseo un triple lastre metafísico. En primer lugar, pone al deseo como deseo de lo imposible, mediante la noción de carencia *(manque)*: gracias a ella, toda la producción deseante no puede ser sino producción de *fantasma*, con lo que los signos de deseo dejan de ser producción de lo real y posición del deseo en la realidad. Luego, ligando el deseo a la ley, al monótono círculo de la prohibición y la transgresión, el signo del deseo se ve desposeído de su carácter de *signo de potencia* y *de lo que le es más propio, perseverar y desarrollar su propia potencia*. Finalmente, por obra del significante, la polivocidad de los signos del deseo se clausura bajo el yugo despótico de un signo único del que la castración será su *efecto más evidente*. El *esquizoanálisis, en tanto que propuesta* de reversión de esta comprensión ideológica del inconsciente, no puede dejar de impugnar esta triple correlación que liga el deseo a la carencia, la ley y el significante.

Cinco

La primera exigencia del esquizoanálisis para un estudio no ideológico del inconsciente estriba en acudir a las unidades mínimas

47. G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p. 63.

moleculares (a lo micro-inconsciente), superando las formaciones molares (entendidas como un resultado derivado de las presiones sociales) en las que el psicoanálisis permanece.

El psicoanálisis, en su análisis del deseo, en lugar de buscar las unidades mínimas, moleculares y preindividuales del inconsciente, atiende tan sólo a la estructura personológica, molar, de éste. Los objetos parciales del esquizofrénico o del pre-edípico, flujos y máquinas deseantes, son sometidos así al objeto global del neurótico y el paranoico. La producción deseante queda de este modo personologizada, imaginarizada, estructuralizada, y todo el deseo plegado a una determinación familiar ajena al campo social que, sin embargo, es para el esquizoanálisis el objeto real de las cargas catécticas de la libido. Y es que, desde este punto de vista, la sexualidad es ante todo «la energía molecular que pone en conexión moléculas-objetos parciales (*libido*), que organiza disyunciones inclusivas sobre la molécula gigante del cuerpo-sin-órganos (*numen*), y distribuye estados según unos dominios de presencia o zonas de intensidad (*voluptas*)».[48] Ésta es la imagen del inconsciente que nos propone el esquizoanálisis, surgida de la pregunta por cómo funcionan sus síntesis a escala micrológica, desestimando la interrogación ideológica que nos emplaza siempre ante la cuestión de qué es lo que significan.

Seis

El inconsciente descubierto por Freud y reivindicado por el esquizoanálisis es un inconsciente productivo. El esquizoanálisis acusa a Freud de no haber mantenido esta interpretación y haber caído en la imagen de un inconsciente representativo. La representación es siempre fruto de una represión de la producción. Con la introducción de la representación edípica, el psicoanálisis muestra su pertenencia al sistema político capitalista, al servicio de cuya represión se alinea.

48. *Ibid.*, p. 216.

El psicoanálisis, en lugar de considerar el aspecto productivo del inconsciente, se decide por el polo representativo tal como es inducido por la represión originaria de carácter aparentemente familiar, pero social en realidad. La sustitución de lo productivo (pulsión) por lo expresivo (representación) es, para el psicoanálisis, la condición de posibilidad de la formación del inconsciente: tiene lugar en el momento denominado «represión originaria» *(Urverdängung; refoulement originarie)*, considerado por Freud como el punto inicial de la represión propiamente dicha. Por el contrario, el esquizoanálisis, que entiende que la libido no precisa desexualizarse para cargar y contracargar catécticamente la situación social y las relaciones con el exterior en la medida en que el deseo forma parte de la infraestructura misma (producción deseante y producción social son la misma cosa bajo diferente régimen), se interroga por el modo en que la producción deseante es reprimida según el tipo de máquina social que instituye la represión (máquina social salvaje, bárbara, o civilizada). La máquina social introduce sus variables peculiares en las instancias del sistema de representación, organizando según su régimen propio la tríada que articula la represión originaria: la representación represora, el representante reprimido y lo representado desplazado. Edipo es el régimen específico de represión de la producción deseante en la máquina social civilizada o capitalista.

SIETE

El psicoanálisis permanece atado a la imagen de un inconsciente molar, estructurado por la represión, al que presenta como instancia «normal», limitando sus investigaciones al área de las determinaciones familiares, y negándose a cuestionar lo que éstas tienen de aplicación de una axiomática social.

Para el esquizoanálisis, Edipo es el límite (lo representado desplazado) mediante el cual el deseo es atrapado e interiorizado por el capitalismo. Es el límite interior del cual

se sirve el capitalismo para rechazar y neutralizar el límite exterior absoluto: el límite esquizofrénico. Es decir, el inconsciente molecular, productivo y, en cuanto tal, revolucionario. El psicoanálisis permanece vinculado de este modo a un inconsciente modelado por la represión social capitalista, al que declara universal, entendiendo la cura como integración en este sistema represivo y prestándole un estatuto teórico fundamental a la persona, el Yo, la familia, etcétera, que no son en realidad sino aplicaciones de una máquina social: funciones derivadas de cantidades abstractas (axiomática del capital), subconjuntos a los que se aplica el conjunto del campo social.

Ocho

El esquizoanálisis opone al psicoanálisis una nueva interpretación del inconsciente, un inconsciente que en su radicalidad última se dibuja como: esquizofrénico y no neurótico-edipiano, abstracto y no imaginario, molecular frente a molar, material y no ideológico, productivo frente a representativo.

Llegados a este punto, es mediante su nueva propuesta de interpretación del inconsciente que el esquizoanálisis muestra toda la agresividad de la apuesta ante la que nos emplaza, más allá de la verdad o falsedad de sus nociones y enunciados. Foucault escribe al respecto: «Deleuze o Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo no revela una verdad atemporal ni tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron poner de relieve que este famoso triángulo edípico constituye, para los analistas que lo manipulan en el interior de la cura, una cierta manera de contar el deseo, de garantizar que el deseo no termine cargando catécticamente el mundo histórico y difundiéndose en el mundo que nos circunda, que el deseo permanezca en el seno de la familia y se desenvuelva

como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo».[49]

Y efectivamente, la apuesta ante la que nos emplazan es la de otro modo de contar el deseo; que es, ante todo, otro modo de atender a las formas en las que el deseo se produce y reproduce en nosotros. ¿Y si en lugar de pensar el inconsciente en términos neurótico-edipianos, familiaristas, lo pensáramos como proceso esquizoide, como la boda siempre renovada entre el deseo y la naturaleza, entre el deseo y lo social? ¿Y si atendiéramos a eso que en el deseo escapa al plano de las figuras imaginarias identificatorias, las imágenes parentales, y encaráramos su aspecto figural abstracto? ¿Y si nos contáramos nuestro deseo de un modo, ni simbólico ni estructural, sino concreto, maquínico, pasando del plano molar o de los grandes conjuntos, al micrológico, al de los elementos mínimos del inconsciente? ¿Y si dejáramos de pensar en el inconsciente como un gran teatro en el que se repiten las monótonas representaciones de Edipo? ¿Y si olvidáramos la pregunta por el significado de dichas representaciones y en lugar de ello entendiéramos el inconsciente como una fábrica en la que lo que importa saber es lo que produce y cómo funciona...?

¿Y si...?

49. Y añade: «Así pues, Edipo no sería una verdad de la natura sino un instrumento de limitación y coacción que los psicoanalistas, desde Freud, utilizan para contener el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar definida por nuestra sociedad en un momento determinado. En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de coacción que el psicoanálisis trata de imponer, en la cura, a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, una cierta manera por la que el poder médico y psicoanalítico se ejerce sobre el deseo y el inconsciente». Véase *A verdade e as formas jurídicas*, *loc. cit.*, pp. 553-54.

RECORDANDO A BAUDRILLARD:
Un animal desquiciado[50]

> «*Los hombres aseguran su subsistencia o evitan el sufrimiento* no porque estas funciones impliquen por sí mismas un resultado suficiente, sino para acceder a la función insubordinada del gasto libre».
>
> GEORGES BATAILLE, *La notion de dépense*, 1933.

I

Si en el futuro el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo xx sigue siendo algo que dé que pensar, ¿qué pensará el futuro de él?

¿Nos cabe imaginar qué pensarán los hombres del futuro de cosas como el postsurrealismo, el existencialismo, el estructuralismo, el postestructuralismo, la postmodernidad, y tantos otros nombres en los que tantos hombres han creído encontrar el modo de llevar adelante una vida digna e intensa, tantos intentos por hacer resplandecer la inteligencia del presente? ¿Qué pensarán de ello los hombres del futuro? ¿Nos cabe imaginarlo?

Tal vez porque sabemos que no nos cabe imaginarlo, la pregunta insiste como insiste. Lo que la mueve tiene algo de vértigo fascinante, que es abismo y espejo a la vez, porque nos pone cara a cara con la ignorancia misma, la nuestra. Pero precisamente porque nos pone cara a cara con lo que nunca alcanzaremos a saber, se ofrece entonces como una pregunta de conocimiento, da lugar a una experiencia específica de lo real

50. Una primera versión de este texto se publicó en *Archipiélago*, 79, diciembre de 2007.

de la que es posible aprender algo. Tal vez porque nos coloca en el límite, porque nos exige mirar desde ahí, tal vez por ello parece ponernos al alcance de la mano la posibilidad de hacernos con una mirada nueva sobre lo real, ni que sea un instante, una mirada más amplia, más aguda, más profunda, más elevada –una mirada menos ensordecida, tal vez–. Debe ser por eso que, nos decimos, es una pregunta que da que pensar.

Lo curioso del caso aquí es que es ésa una pregunta que, aunque no sólo, también atraviesa el pensamiento francés de cabo a rabo, tenaz como un presentimiento cuya inminencia se delata por todos lados, por activa y por pasiva. Basta recordar simplemente el gesto de Foucault, cuando radicaliza casi en una consigna el moroso arte de la conmutación de las perspectivas del que dio lección primera Lévi-Strauss, y afirma que lo que hoy nos corresponde es pensar sabiendo que todo lo que podamos alcanzar a pensar será pensado de nuevo por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz, que ésa y no otra es la exigencia que se le hace al pensamiento en el presente... La pregunta entonces se hace inevitable, ¿y qué pensará de nosotros ese pensamiento que todavía no ha salido a la luz, qué pensarán esos hombres del futuro?[51]

51. Es sabido que en 1977 Baudrillard publica un durísimo ataque a las posiciones teóricas de Foucault, en un panfleto titulado precisamente *Olvidar a Foucault*, del que con seguridad se recordará en el futuro la sentencia que conduce el texto: «Algo nos dice, pero en filigrana, en el contra-campo de esta escritura demasiado bella como para ser verdadera, que si finalmente es posible hablar del poder, de la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina con esta inteligencia definitiva, y alcanzar sus más frágiles metamorfosis, es que en algún lugar *todo esto está ya de aquí en adelante caducado*, y que si Foucault puede presentarnos un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (tal vez sea la "época clásica" de la que él sería el último dinosaurio) que se está desmoronando por completo», (*Oublier Foucault*, Galilée, París, 1977), pp. 12-13. Lo que no es tan conocido es que, un año antes, Baudrillard envía el texto a la revista *Critique*, de la que Foucault es miembro del comité asesor, tanteando su posible publicación o tal vez esperando la réplica de Foucault. Tal réplica no tendrá lugar, ni antes ni después de la publicación del texto, más allá de la broma que algunos de sus amigos le atribuyen a Foucault, quien habría dicho que su problema sería acordarse de Baudrillard, broma de la que tal vez se haría

Tal vez no sea éste sino un modo particular de acceder a esa efectuación de lo intempestivo en el pensamiento ante la que nos emplazó la reflexión de Nietzsche, es muy posible. En todo caso, es seguro que la sombra que proyecta Nietzsche sobre el espacio de pensamiento al que nos aboca esa pregunta es irrenunciable. Como si de un estribillo se tratara, que repite: existen otros mundos... Y es que a la luz de cualquier pensamiento que sea capaz de estarse en la experiencia constante de la muerte de Dios, la creencia en una verdad que sea tal en

---

eco el mismo Baudrillard en una entrevista con Sylvère Lotinnger publicada en Estados Unidos con el título de *Forget Baudrillard* (incluida en *Forget Foucault, Semiotext(e) History of the Present*, Cambridge, 2006). Sólo una vez alude Foucault al texto de Baudrillard, sin nombrarlo y a preguntas de un entrevistador, G. Raulet. Dice entonces: «Confieso que no acabo de entender la objeción. Yo no hago una teoría del poder. Hago la historia, en un momento dado, del modo en que se estableció la reflexión de uno sobre si mismo y el discurso de verdad que le está vinculado. Cuando hablo de las instituciones de encierro en el siglo XVIII, hablo de las relaciones de poder tal como existían en aquel momento. Entonces, no entiendo en absoluto la objeción, a menos que se me suponga un proyecto que no tiene nada que ver con el mío, ya sea que se pretenda que intento una teoría general del poder, o incluso que intento hacer un análisis del poder tal como existe ahora. ¡En absoluto! Efectivamente, me planteo la psiquiatria tal como es hoy. Veo que aparecen un cierto número de problemas, en el funcionamiento mismo de la institución, que me parece que remiten a una historia, una historia relativamente lejana, que se remonta a algunos siglos atrás. Intento hacer la historia o la arqueología, si se prefiere, del modo en que se ha comenzado a decir la verdad sobre la locura en el siglo XVII y en el XVIII, y me gustaria mostrarla tal como existió en aquella época. [...] He buscado en un cierto número de instituciones que existian en el siglo XVIII, y que pudieron servir de modelo, cuáles eran las formas de poder que se ejercían y cómo podían jugar. Entonces no encuentro ninguna pertinencia al hecho de decir que el poder ahora ya no es así» («Structuralism and Post-Structuralism», entrevista con G. Raulet, *Telos*, vol. XVI, 55, primavera de 1983; recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 431 y ss.). No hace falta afinar mucho el oído para constatar que la dominante de la impugnación a su discurso es del mismo alcance que la que le endosan Sartre o Derrida, como ya se ha visto (y que reducida a términos pueriles sería algo parecido a como de niños se respondía a los insultos: «el que lo dice lo es»), y que la réplica de Foucault se sostiene sobre la cuestión de si realmente se ha leído su trabajo, y en caso de haberse hecho tal cosa, ¿se ha entendido algo de la orientación que guía su investigación?

todos los mundos posibles es solamente eso, una creencia, tan sólo una comodidad, mera beatería. No puede ignorarse impunemente lo que ya es posible saber: que existen otros mundos, que pensar es otra cosa. Tal vez sea en la clave de esta escucha como adquiere toda su radicalidad la pregunta imposible que nos planteamos en nombre de los hombres del futuro.

Dicho lo cual, si nos aplicáramos al juego, ¿qué es lo que una pregunta como ésta nos llevaría a pensar ahora? Intentemos una jugada de prueba sobre ese tapete: los hombres del futuro, si piensan todavía en tales cosas, ¿cómo nombrarán este avatar de la inteligencia europea? ¿Qué nombre tendrá? De acuerdo, la pregunta es imposible, del todo imposible y, sin embargo, de pronto, con la naturalidad propia a algo que fuera la consecuencia necesaria de lo que se venía diciendo, aparece un nombre, limpiamente: *los moralistas franceses* —dirán, los llamarán así, nos decimos, de un modo tan simple—. Y el nombre se mantiene ahí, en la distancia justa del desafío, incitándonos a probarlo.

II

Si hiciéramos caso de una sugestión como ésta, la primera pregunta que nos correspondería hacer ahora sería: en la escena de esta representación que el mero nombre de *los moralistas franceses* invita a construir, ¿qué papel le correspondería encarnar a Jean Baudrillard? Apenas dicho esto, la sugestión muestra su eficacia, porque pone en marcha una dinámica que tiene sus propias condiciones, ineludibles. Y es que, a partir de este momento, cualquiera que entre en el juego está ya construyendo su propia escenografía, componiendo elementos, probando a su modo el desafío, somos unos cuantos ya. Es imposible seguir adelante sin tomar conciencia de ello, so pena de que lo que aquí se dice no encuentre interlocutor alguno. Por el contrario, siendo conscientes de ello, lo que se hace posible es colocar la palabra en un lugar que no siga el modelo

dialéctico del debate –indiferente a la apología tanto como a las refutaciones–, que sea como una conversación en voz baja, como pensar casi en común.

Hablábamos de probar a arrojar los dados sobre este tapete. Pues bien, podría probarse a comenzar con una dramaturgia muy concreta, la de *Persecución y asesinato de Jean-Paul Marat, representados por el grupo teatral de la casa de salud de Charenton, bajo la dirección del señor de Sade*. Y aún cabría añadirle al título, para acabar de señalar todo el vértigo de niveles dramáticos a los que la obra nos entrega, que se trata de una representación que tiene como espectadores, del otro lado de las rejas, a los notables del asilo y un distinguido público parisino, y que se lleva a cabo bajo una estricta y activa vigilancia de monjas y enfermeros.

La escena sería entonces ésta: habría que imaginar, pongamos, a Jean Baudrillard inclinado sobre los pliegos de la obra de Peter Weiss, trasladando cuidadosamente los parlamentos y las voces, del alemán al francés, a mediados de los años 60.[52]

52. Peter Weiss: *La persécution et l'assassinat de Jean-Paul Marat représentés par le groupe théâtral de l'hospice de Charenton sous la direction de Monsieur de Sade*, drama en dos actos traducido del alemán por Jean Baudrillard, Seuil, París, 1965. [Original: *Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1963]. En una sola ocasión, Foucault se ha referido a la obra de Peter Weiss, y fue a raíz de la pregunta de un periodista («Dejando de lado cualquier consideración estética, ¿encuentra usted algún paralelo entre lo que sucede en la universidad y la obra de P. Weiss, *Marat Sade* –pienso en un productor-director que quiere montar una obra en la que los actores, enfermos mentales, tratan de volver la obra contra los espectadores–?»), a lo que Foucault dio una respuesta sorprendente: «Es una referencia muy interesante. Creo que esta obra dice lo que ocurre hoy bastante mejor que la mayor parte de los ensayos teóricos. Cuando Sade estaba internado en Charenton, quería que sus obras fueran interpretadas por internos. En el espíritu de Sade, estas obras pretendían impugnar su encierro; pero lo que pasó realmente es que los internos que interpretaban esas obras denunciaron no sólo el sistema de encierro sino también el sistema de opresión, los valores que Sade les imponía haciéndoles interpretar sus obras. Desde un cierto punto de vista, Sade es como el profesor de hoy en día, el profesor liberal que dice a sus estudiantes: "Pero ¿cómo es que no impugnáis todos los

«Para distinguir lo falso de lo justo / necesitamos antes conocernos y yo no me conozco. / Si pienso alguna vez que he descubierto algo, / enseguida lo dudo / y por fin sin piedad tengo que destruirlo. / Lo que hacemos nosotros es tan sólo el fantasma / de aquello que queremos; / nadie puede acceder a otras verdades / que a las cambiantes verdades de la propia experiencia».

Probemos a imaginarlo así, devolviendo a su voz francesa el parlamento del señor de Sade, para inmediatamente pasar a representárnoslo tras el papel de Marat, que replica desde su bañera: «Es falso, Sade, es falso. La efervescencia / del pensamiento jamás ha abierto brecha / en ninguna muralla. / No será con tu pluma con lo que romperás / los órdenes reinantes. Sea cual sea la idea que se tenga / de las cosas que vienen, es lo cierto / que ellas no toman cuerpo sino por los procedimientos de la acción».[53]

Pongamos que hay que imaginarlo ahí, sin embargo no debe agotarse la imagen en un enfrentamiento plano entre dos discursos, un torneo de idearios antagónicos debatiendo sobre la superficie de un papel. Estamos en el teatro, no puede olvidarse, y en él las apariencias manifiestan una densidad inagotable en sus matices. Sade figura que es Sade, es cierto, pero Marat, por más que sus parlamentos reproduzcan fielmente los discursos del Marat histórico, no es más que un pobre interno que recita de memoria un papel. Y lo sabemos de sobra, todos; es algo que el Pregonero nos ha hecho saber alto y claro en la presentación de la obra: «Éste que veis aquí, metido en su bañera, / representa a Marat; no es un cualquiera / [...] / Hemos

valores burgueses que pretenden imponeros?", y los estudiantes, llevando al extremo el teatro del liberalismo universitario, acaban por impugnar al profesor». Véase «A conversation with Michel Foucault» (entrevista con J. K. Simon), en *Partisan Review*, vol. 38, 2, abril-junio de 1971; recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 182 y ss.

53. Seguimos la versión española de Alfonso Sastre (Ed. Grijalbo, Barcelona/ México, 1969), pp. 46 y ss. Un poco más adelante, corregimos por «desquiciado» el «demente» que figura originalmente en el texto.

elegido para este personaje / a un enfermo al que le viene muy bien este lavaje. / Padece paranoia, según nuestro diagnóstico; y con hidroterapia mejora su pronóstico».

Así es el teatro, podríamos decirnos entonces, y es porque estamos en un teatro que la apariencia está sometida a una transformación inagotable, añadiéndose continuamente una nueva dimensión al espacio anterior, con cada nueva entrada.

Incluso puede llegar a ocurrir que, dando grandes saltos, uno de los internos venga a interrumpir los parlamentos con una canción: «Un animal desquiciado, eso es el hombre. / En mi vida de miles de años yo / he participado en millones de asesinatos. / Por todas partes la tierra está abonada / con una espesa capa de estiércol o basura / formada por una masa enorme de vísceras humanas».

Y Jean Baudrillard escucha, analiza, pondera, traduce...

Hay que imaginarlo así, en aquella precisa encrucijada del tiempo, imaginarlo traduciendo una pantomima en la que, en definitiva, nada de lo que allí ocurre, ni siquiera el presunto debate entre dos de los idearios más extremos, tiene la más mínima realidad. Se diría que tan sólo son de verdad el dolor y las risas. Se diría. Porque ni siquiera, ya que todo ocurre en un teatro, obviamente, donde lo que ocurre figura que ocurre en un teatro, un escenario improvisado en la sala de un manicomio, tras las rejas.

Aquí nada es de verdad, ni las risas ni las rejas.

¿O si...?

III

Con lo dicho, ¿estamos diciendo que cabe rastrear, que debe rastrearse en la obra de Baudrillard la influencia sostenida del drama emblemático de Peter Weiss, que debemos buscar en él un primer presentimiento de esa hiperrealidad, en la que todo cuanto existe está ya reproducido y confundido con su propia imagen, donde los signos se intercambian todos entre si, en

una simulación generalizada incapaz de hacerse con realidad ninguna, más allá de su propia evanescencia? ¿No estaremos dejándonos llevar así por la sabida liturgia de esas genealogías escolares tan nuestras, tan demasiado nuestras? Esa imagen que nos invita a ponerla a prueba, ¿de veras se agota ahí? ¿Son éstas todas las preguntas que cabe hacer desde nuestro presentimiento ciego de los hombres del futuro: lo que realmente importa es saber hasta qué punto el impacto de esa traducción se constituyó en embrión de su obra futura, por ejemplo? ¿Lo que importa es saber si puede resolverse el desafío desplegando esa primera imagen en una alegoría en la que acabe por acomodarse toda su obra? ¿Realmente es eso lo que importa?

No parece que nos fuera a ir mejor si intentáramos esquivar el desafío apelando, no ya a su neutralización académica, sino recurriendo a la elevación mediática, trazando una amplia panorámica en la que el drama de Peter Weiss ocupara su lugar como obra fundacional de la postmodernidad,[54] y haciendo de Jean Baudrillard su apóstol más rabioso, por ejemplo, y tan contentos. La pregunta seguiría siendo la misma, sin embargo: eso ¿a *quién* le importa?

Es dudoso que los hombres del futuro tengan tiempo que perder concediendo crédito a tales disquisiciones, a menos que existan todavía grupúsculos dedicados profesionalmente a ello, lo cual es todavía más dudoso. Lo más probable es que los hombres del futuro tengan que aprender a leer solos.

Está claro que si esto fuera asi, sus criterios serán otros y es seguro que ordenarán sus experiencias de lectura de otro modo. ¿Les importarán aquellos aspectos del pensamiento en los que parece cumplirse una posibilidad de reflexión que lo precedía, o lo darán por obvio, como la continuidad de unos rasgos de estilo? Probablemente los hombres del futuro reparen

54. Para un despliegue de este punto de vista, véase, por ejemplo, David Roberts: «Marat/Sade, or the Birth of Postmodernism from the Spirit of the Avantgarde», en *New German Critique*, 38, Spring-Summer, 1986, pp. 112-130.

menos en ello que en esa extraña recuperación moral de Sade –sobrepasado en su enfrentamiento con Marat por los gritos de los locos, las didascalias del Pregonero, las brutalidades de monjas y enfermeros, el delirio de Carlota, las voces de mando del Alcaide–, recuperado ahora mediante un discurso en el que parecen caber también todas estas otras voces a la vez, al fin y al cabo, todo ello es sólo teatro.

Entonces, si acaso llegan a interrogar como si de un enigma se tratara la presencia de Sade en el discurso de los moralistas franceses,[55] es seguro que los hombres del futuro se encontrarán con Georges Bataille.

IV

Se confundiera o no Heidegger al señalar a Bataille como la mejor cabeza pensante de la Francia del momento, en los tiempos de los seminarios de Thor,[56] lo cierto es que su presencia en el pensamiento de la segunda mitad del siglo pasado se está haciendo cada vez más y más evidente conforme pasan los años y la mirada se va volviendo silenciosa, libre de los ruidos que enturbian el presente. Se trata de la evidencia simple de que, sin su legado, lo que a día de hoy se ha alcanzado a pensar sería sin duda muy diferente. Y es cierto, falta distancia todavía,

55. El escándalo de un aristócrata activamente republicano, encerrado en prisión por el rey innumerables veces hasta acabar finalmente en la Bastilla, y recluido luego en un manicomio por la República, durante catorce años, hasta su muerte en Charenton, el 2 de diciembre de 1814, a los 74 años. El escándalo, también, de un defensor del libertinaje más que indiferente hacia los derechos del otro y que, sin embargo, dimite de la «Section des Piques» donde desarrolla su actividad política por su oposición innegociable a la guillotina, una negativa absoluta a que la República tuviera el derecho a infligir la pena de muerte: sólo un animal desquiciado puede matar a sus semejantes, no el Estado.
56. Respondiendo a una invitación de René Char, los seminarios tuvieron lugar entre 1966 y 1969, durante el verano, junto a L'Isle-sur-Sorgue, lugar de residencia del poeta. Véase al respecto M. Heidegger, «Les séminaires du Thor», en *Questions IV* (Gallimard, París, 1976).

todavía es preciso que se aviente mucha farfolla superflua, durante tiempo, hasta que alcance a verse con precisión el grano que debe conservarse, las simientes en las que se mantiene vivo el pensamiento. Eso es lo que ya hoy comenzamos a decirnos.

Es sabido que Bataille no era un pensador académico, a pesar de la importancia decisiva que para su obra tiene su sostenido diálogo con Alexandre Kojève, por ejemplo.[57] Pero incluso de la índole de estos intercambios nos hablan alto y claro las palabras que el propio Bataille le dirige por carta en 1937: «Imagino que mi vida —o su aborto, o, mejor aún, la herida abierta que es mi vida— constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel».[58] Es fácil imaginar a partir de ahí en qué plano pueden encontrarse ambos como interlocutores: de Kojève conocemos su vocación de funcionario de la humanidad (de hecho morirá como tal, en Bruselas); Bataille por su parte lo emplazará a encararse con la *negatividad sin empleo* [*négativité sans emploi*] como ante el desafío mismo que da existencia plena al pensamiento. Y sabemos que durante mucho tiempo Kojève aceptará el reto.

Bataille no era un pensador académico, y sin embargo son muchas las nociones surgidas de su reflexión que se han asentado ya en el seno del pensamiento contemporáneo como herramientas cada vez más imprescindibles para encarar, como hombres libres, toda la complejidad del presente. Es así como acabará por contarse esta historia, parece seguro; es lo que está comenzando a decirse, incluso. Hoy sabemos que sin su defensa del pensamiento de Nietzsche en la revista *Acéphale* (o «la conjuración sagrada», para los iniciados en

57. Desde 1933 a 1939, Kojève impartió un seminario dedicado a comentar la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en la École des Hautes Études de París, los lunes a las cinco y media de la tarde, al que asistieron, entre otros, R. Aron, G. Bataille, A. Breton, R. Callois, J. Lacan, J. Hyppolite, M. Merleau-Ponty... Gracias a las notas tomadas por R. Queneau pudieron publicarse esas lecciones en 1947 (*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París; trad. cast., La Pléyade, Buenos Aires, 1972-1973).
58. G. Bataille, *Choix de lettres*, 1917-1962 (Gallimard, París, 1997), p. 132.

aquel complot de antifascismo no democrático), allá por el año 36 y hasta el 39, probablemente Nietzsche hubiera seguido siendo un pensador fascista.[59] Estamos tan seguros de ello como de que el pensamiento contemporáneo (¿solamente el de lengua francesa?) hubiera tenido mucho más difícil su puesta en común, sin una revista como *Critique*, fundada por Bataille en junio del 46 (el mismo año en el que Artaud publica sus *Lettres de Rodez*) y felizmente en activo a día de hoy.[60]

Seguramente a los hombres del futuro les bastará con saber esto para no llamarse a engaño, para saber con quién tienen que habérselas. Sólo con que lleguen a barruntar la complicidad de pensamiento que eclosionó a su alrededor, sólo con que interroguen esa complicidad, es seguro que serán capaces de aquilatar la medida de su importancia. Basta con que se hayan conservado unas pocas obras de esta época nuestra para que obligadamente los hombres del futuro se den de bruces con la obstinación de su pensamiento, con su enigmática insistencia: desde el hombre rebelde de A. Camus a las leyes de la hospitalidad o la moneda viviente de P. Klossowski; desde

59. Uno de sus artículos más memorables al respecto («Nietzsche y los fascistas», en el segundo número, publicado el 21 de enero de 1937), tras rebautizar a la hermana del filósofo como «Elisabeth Judas-Förster», comienza diciendo: «El judío Judas traicionó a Jesús por una suma de dinero nimia: después de eso, se colgó. La traición de los familiares de Nietzsche no tuvo la consecuencia brutal que tuvo la de Judas, pero resume y acaba de hacer intolerable el conjunto de traiciones que deforman la enseñanza de Nietzsche (que la colocan a la altura de las pretensiones de más corto alcance de la fiebre actual). Las falsificaciones antisemitas de la señora Förster, su hermana, y del señor Richard Oehler, primo de Nietzsche, tienen además algo que es más vulgar que el comercio de Judas: más allá de toda medida, devalúan como una mera fruslería la máxima con la que Nietzsche expresó su horror por el antisemitismo: *¡No frecuentar a nadie que esté implicado en este engaño disparatado de las razas!*».

60. No era otro su programa explícito: «Reflexionando sobre lo que podían significar las publicaciones periódicas —declara Bataille en aquella ocasión—, pensé en el interés que podría tener una revista que representara lo esencial del pensamiento humano, recogido de los mejores libros. Una de las revistas más antiguas, *Le journal des savants*, que data del siglo XVII, seguía esta fórmula».

los juegos de R. Callois hasta la literatura entendida como tauromaquia de M. Leiris, sean éstas nociones que se presentan como figuras o figuras que funcionan como nociones, en cualquier caso, ¿cuántas de ellas escapan a su impronta?

Y sabiendo esto, sabrán también los hombres del futuro que no fue éste un mero fenómeno literario. Que hablar simplemente de su influencia es aquí insuficiente, de todas maneras. O peor todavía, es una falta grave de probidad, porque reduce a términos banalmente escolares algo mucho más complejo, más preñado de consecuencias que la mera adopción de unas maneras discursivas según la moda o el peso de las líneas sucesorias en la continuidad léxica de la escolástica filosófica. No caerán en esa trampa, seguro. Les bastará con tener presente alguno de los muchos testimonios de la época para ser capaces de aquilatar toda la distancia que separa, en lo que atañe al saber, discurso y experiencia. No cabe duda, les bastará con uno de los testimonios de M. Blanchot, por ejemplo: «Recuerdo ese relato: *Madame Edwarda*. Fui sin duda uno de los primeros [¿el primero?] en leerlo y en quedar persuadido (conmocionado hasta el mutismo) por lo que aquella obra tenía de único, más allá de toda literatura, hasta el punto de no permitir una sola palabra de comentario». Y un poco más adelante, apostilla: «Intercambié con Georges Bataille algunas palabras emocionadas, no como cuando se habla con el autor de uno de los libros que uno admira, sino tratando de hacerle entender que un encuentro de ese tipo colmaba mi vida [*suffisait à ma vie*], como haberlo escrito debía de colmar la suya».[61]

V

Con el tiempo, y a toro pasado, nos resulta fácil hoy afirmar que el encuentro entre el pensador de la *heterología* y los autores

61. «Après coup» precedido por *Le ressassement éternel* (Minuit, París, 1983), pp. 89 y ss.

(post-)estructuralistas venía siendo algo largamente anunciado, que era inevitable. Tal vez los hombres del futuro lo vean también así, como una simple continuidad en el pensamiento, una afluencia natural, la de las aguas dulces y saladas mezclándose en un delta.

Sabemos que R. Barthes no hubiera escrito su libro sobre Michelet de no haber leído el capítulo que Bataille le dedica en *La littérature et le mal*,[62] y como esta anécdota, hay mil. Incluso estamos comenzando a reconocerlo como el inspirador clandestino del pensamiento de Jacques Lacan.[63] Y en efecto, tal vez se digan los hombres del futuro, cuando éste afirma que el sujeto de la pulsión es *acéfalo*,[64] ¿cómo no pensar en Bataille? (Pero, entonces, ¿podrán entender que insinúe la sospecha de la psicosis en su diagnóstico sobre Bataille, haciendo del presidente Schreber un precursor de la experiencia interior, de la que *Madame Edwarda* no sería sino la «extremidad singular»?).[65] En cualquier caso, es casi seguro que todo esto no será entonces demasiado importante.

Tal vez sea más importante lo que atañe a la perdurabilidad de su interrogación moral, al modo como ésta se afina y se precisa en las manos de sus más notables lectores. Como por ejemplo, en la lectura que realiza J. Derrida, donde la noción de soberanía queda desvinculada de una vez por todas del concepto de señorío propio a la dialéctica hegeliana del amo

62. Roland Barthes, *Michelet* (Seuil, París, 1954). «*La sorcière* hace que su autor sea uno de los que más humanamente hablaron acerca del *mal*», escribe Bataille en su prólogo a H. Michelet, *La sorcière* (Ed. Des Quatre Vents, París, 1946).
63. «Bataille inscribe en el frontón de su obra de sociólogo un concepto que, como por arte de magia, acaba ocupando, sin pagar derechos de aduana, un lugar central en la teoría de Lacan: la pérdida». J.-F. de Sauverzac, *Le désir sans foi ni loi. Lecture de Lacan*, (Aubier, París, 2000), p. 24.
64. En *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Le Seminaire, livre XI (Seuil, París, 1964).
65. En «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose» (1958), en *Écrits* (Seuil, París, 1966), p. 583, nota 1. Véase al respecto J.-F. de Sauverzac, *op. cit.*, p. 38.

y el esclavo, pero mostrando toda la nervadura de esta separación que la constituye como tal, más allá del discurso, en la experiencia del pensamiento abriéndose camino.[66] O como, por ejemplo, en la célebre lección dictada por Foucault el 28 de marzo de 1973: «Es falso decir con "cierto post-hegeliano célebre" que la existencia concreta del hombre es el trabajo. Ya que la vida y el tiempo del hombre no son por naturaleza trabajo, son: placer, discontinuidad, fiesta, reposo, necesidades, apetitos, violencias, depredaciones, etc. El capital debe transformar toda esa energía explosiva en una fuerza de trabajo continua y continuamente ofrecida en el mercado. El capital debe sintetizar la vida en fuerza de trabajo, lo que implica una coerción: la de un sistema de secuestro. La astucia de la sociedad industrial fue, para ejercer esta coacción, retomar la vieja técnica usada del encierro de los pobres». Para añadir a continuación: «Si es cierto que la estructura económica caracterizada por la acumulación del capital tiene como propiedad transformar la fuerza de trabajo en fuerza productiva, las estructuras de poder que tienen la forma del secuestro tienen como finalidad transformar el tiempo de vida en fuerza de trabajo. El secuestro es el correlato en términos de poder de lo que en términos económicos es la acumulación del capital».[67]

Allí sí que están cara a cara de nuevo el moralista francés y el teólogo alemán, uno frente al otro, los cálculos de la economía política frente a la demanda de imposible que constituye la vida y el tiempo de los hombres, animales desquiciados.

De nuevo Sade y Marat, agitando sus fantasmas.

66. J. Derrida, «De la economía restringida a la economía general (un hegelianismo sin reserva)», en *La escritura y la diferencia* (Anthropos, Barcelona, 1989), pp. 344 y ss.
67. Véase al respecto, M. Morey, «De la santificación de la risa», en *Pequeñas doctrinas de la soledad* (Sexto Piso, México/Madrid, 2007), pp. 157 y ss.

VI

Llegados a este punto, probablemente los hombres del futuro se dirán que ahí es donde Jean Baudrillard entra en escena, introduciendo una nueva dimensión en el cuadro anterior. Nosotros tendemos a imaginar esta nueva dimensión con una cierta comodidad, recordando la formulación más somera que diera Lévi-Strauss del método estructural, una operación en dos pasos: (1) *reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de intercambio (de palabras, bienes, mujeres, etc.)*; y (2) *reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas a sistemas de signos*. ¿Qué hay de extraño entonces, nos decimos, en que la andadura de Jean Baudrillard se iniciara precisamente interrogando esos presupuestos: preguntándose por la economía del signo, por los sistemas de intercambio?

Su particular genealogía del valor establece que a un estadio natural centrado en el valor de uso lo sucedió un estadio mercantil apoyado sobre el valor de cambio, al que lo ha sucedido un estadio estructural cuya forma de valor es el valor signo. Sobre este primer eje se despliegan cuatro lógicas de intercambio: la lógica funcional del valor de uso, la lógica económica del valor de cambio, la lógica estructural del valor signo y la lógica del intercambio simbólico. La economía política sería la traducción generalizada de todos los valores en valor de cambio económico. La lógica económica del valor de cambio operaría una reducción de la lógica funcional del valor de uso, imponiendo el principio de equivalencia, de modo análogo a como la lógica del valor signo, imponiendo la diferencia como principio, opera una reducción sobre la lógica del intercambio simbólico, lógica ésta que gobernaba en todas las culturas que nos han precedido, y cuyo principio era la ambivalencia. En esta dinámica puede reconocerse una primera urdimbre de su pensamiento, un punto de partida. Importa poco ahora el que más adelante se distancie de esta reivindicación primeriza del intercambio simbólico como superación del valor de uso tanto como del valor de cambio o del valor signo. Lo que importa

ahora son los términos de esa reivindicación. «La ambivalencia no es la negación dialéctica del valor: es la virtualidad incesante de su anulación, de la destrucción del fantasma del valor. En el discurso del valor la ambivalencia y lo simbólico no oponen otro código. A la trascendencia positiva del valor, lo simbólico opone su radicalidad. A la lógica de la sublimación y de la generalidad (de la abstracción) se opone la radicalidad de la no-realización del deseo y del intercambio simbólico».[68]

Su dictamen parece claro entonces, desde su mismo punto de partida, programático incluso: «Ya no hay intercambio simbólico a nivel de las formaciones sociales, no como forma organizadora». En consecuencia, «una reversibilidad minuciosa, tal es la obligación simbólica. Que cada *término* quede *ex-terminado*, que el valor sea abolido en esta revolución del término contra sí mismo; tal es la única violencia simbólica equivalente y triunfante de la violencia estructural del código».[69] Reversibilidad de la producción en la destrucción, del intercambio en el sacrificio, del don en el contra-don, del tiempo en el ciclo, de la vida en la muerte, incluso, por encima de todo... Reversibilidad también, y ejemplar, la que el anagrama le impone al valor de los términos de la lengua. «Hay que oponer el Saussure de los *Anagramas* al de la lingüística y oponerlo incluso a su propia hipótesis restringida sobre los anagramas».

Es seguro que llegados a este punto, los hombres del futuro comprenderán la necesidad de la aparición en escena de un discurso como el de Baudrillard, pero probablemente les importe poco su vinculación con lo que nosotros llamamos estructuralismo, probablemente lo consideren indulgentemente como alguna suerte de arcaísmo, un atavismo semiológico propio a la época.

68. Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo* (Siglo XXI, México, 1999), pp. 258-259.
69. *El intercambio simbólico y la muerte* (Monte Ávila Ed., Barcelona, 1980), pp. 5 y 9.

Si realmente han aprendido a leer solos, no pueden entretenerse en estas menudencias —nos decimos—, tan alejadas como estarán de su presente...

VII

¿Será entonces el primado del consumo en la sociedad que nace tras la Segunda Guerra Mundial el ángulo moral que primero se destacará en su obra, el punto desde el cual comience a reconstruirse su mirada? Como lugar de partida, entonces, la reflexión sobre el cambio general en el marco de experiencia de los hombres implicado en este paso de una sociedad de la producción a una sociedad del consumo, y la denuncia también de un desajuste profundo entre el discurso que pretende describir dónde se está (la palabra de Marx, por entonces) y la experiencia que se tiene de lo que uno es, «las cambiantes verdades de la propia experiencia», objeto de subasta ahora en un mercado mediático global... ¿Cabe imaginar que será de este modo como los hombres del futuro comenzarán a leer su andadura espiritual?

Probemos a imaginarlo así, comenzando su lectura por el principio, por *Le système des objets* (1968), viéndolo seguir los pasos del Barthes de las *Mythologies* (1957), prolongando su análisis de la constitución del consumo como lenguaje social, y de las transformaciones que consecuentemente el objeto experimenta en su interior: su cambio de sentido, más allá de su entidad material y su función práctica, su conversión en objeto-signo. Y luego, su retrato de la sociedad en la que tales objetos habitan, *La societé de consommation* (1970), diagnóstico general sobre la dominancia moral del consumo en nuestra sociedad, cuyas problematizaciones mantienen aún calientes las brasas del Mayo del 68, conservan el eco de los cursos de Lefebvre en Nanterre, de 1966 a 1968. Si toda producción es a la vez signo y valor de cambio, ¿cómo pensar una forma de sociedad en la que toda mercancía es producida inmediatamente

como signo y todo signo deviene inmediatamente mercancía? Y, sobre todo, ¿cómo salir de ahí? ¿Corrigiendo el análisis clásico de Marx sobre la mercancía, como intenta en *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972)? ¿O denunciando el fetichismo del trabajo como aquel espejo en el que toma cuerpo toda la tradición del pensamiento occidental, tal como insinúa en *Le miroir de la production* (1973): «Si se quiere ir más allá del valor (y ésta es efectivamente la única perspectiva revolucionaria), entonces hay que romper el *espejo de la producción* en el que se refleja toda la metafísica occidental»? (p. 46).[70] ¿O tal vez exigiendo «que cada *término* quede *ex-terminado*, que el valor sea abolido en esta revolución del término contra sí mismo», como decía hace un momento?

¿Cabe imaginar que será asi como los hombres del futuro leerán su andadura espiritual?

VIII

Incluso en el caso en que así lo hicieran, es difícil que se engañen; es difícil que les pase desapercibido el aire de familia en el que se arropan. Su proximidad, por ejemplo, con las palabras inaugurales de Philippe Sollers en el congreso que se dedicó a Bataille y Artaud en Cerisy, en el año 1972: «El sistema se cumple [*a lieu*], es infranqueable, exacto, riguroso, pero es también, a la vez, y aunque no quiera saberlo, un "momento". Siempre hay en él un detalle concreto que le es inútil, que

70. Las referencias editoriales son las siguientes: *Le système des objets: la consommation des signes* (Gallimard, París, 1968; trad. cast., Siglo xxi, México, 1994), *La société de consommation: ses mythes et ses structures* (Denöel, París, 1970; trad. cast., Plaza y Janés, Barcelona, 1974), *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Gallimard, París, 1972; trad. cast., Siglo xxi, México, 1974), *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique* (Casterman, París, 1973; trad. cast., Gedisa, Barcelona, 1996), *L'échange symbolique et la mort* (Gallimard, París, 1976; trad. cast., Monte Ávila Editores, Barcelona, 1980).

parece estar ahí sólo para probar que, en un punto, el sistema se desmorona, se desmorona en el fondo de una laguna, por un agujero».[71]

Eran los tiempos de Vietnam, los tiempos en que Vietnam era algo que debía crearse, no uno, muchos, cientos de ellos, ¿eso se dirán los hombres del futuro? Sistema quería decir muchas cosas por entonces, la lengua era un sistema, por supuesto, pero también lo era el capitalismo, ¿cómo ser entonces enemigos del sistema? ¿Dirán los hombres del futuro que también fue éste nuestro problema, por entonces?

En todo caso, de nuevo Bataille en escena, de nuevo también la voz de Sade.

El encuentro entre Jean Baudrillard, el teórico de la sociedad de consumo, y Georges Bataille, el atleta del despilfarro sacrificial, produce de nuevo un diálogo a dos voces, a menudo cara a cara, del que *L'échange symbolique et la mort* da un primer ejemplo más que eminente, y de ahí en adelante.[72]

¿Se dirá en el futuro que a partir de ahí comienza toda otra historia?

Años más tarde, Baudrillard dará una cuidada caracterización del núcleo duro de la crítica de Bataille a la economía restringida del consumo y su reivindicación de una mirada económica total, basada en el gasto sacrificial. Pensando en lo que los hombres del futuro pensarán, es relevante atender a lo

71. Dirigido por Philippe Sollers, y con la participación de la plana mayor de *Tel Quel* y afines, el congreso tuvo lugar en el centro cultural internacional de Cerisy-la-Salle del 29 de junio al 9 de julio de 1972, con el título: «Hacia una revolución cultural: Artaud, Bataille». Las actas, en dos volúmenes, fueron publicadas en la colección 10/18, U.G.E., París, 1973.

72. Especialmente el capítulo titulado «La muerte en Bataille», *op. cit.*, pp. 179 y ss., aunque ya en *Le miroir de la production* había polemizado con Julia Kristeva al respecto, marcándole agriamente la diferencia entre Marx y Bataille: «La riqueza social que produce [el trabajo, tal como Marx lo define] es *material*, no tiene nada que ver con la riqueza *simbólica* surgida, a la inversa, de la destrucción, de la deconstrucción del valor, la trasgresión o el gasto, a las que les importan un rábano las necesidades naturales», *loc. cit.*, pp. 40 y ss.

que dice –pero sobre todo también a las voces que lo dicen–: «La idea central es que la economía que gobierna nuestras sociedades resulta de una malversación del principio humano fundamental, que es un principio solar de gasto. De entrada, el pensamiento de Bataille se enfrenta, más allá de la economía propiamente política (que, en lo esencial, se rige por el valor de cambio), con el principio metafísico de la economía: la utilidad. Es la utilidad, sus raíces mismas, lo que es puesto en tela de juicio –principio aparentemente positivo del capital: acumulación, inversión, amortización, etc.–, de hecho, principio de impotencia, incapacidad total de gastar, cosa que saben hacer todas las sociedades anteriores, deficiencia increíble, y que aparta al ser humano de toda soberania posible. Toda la economía se funda sobre lo que ya no puede, no sabe gastarse, sobre lo que no puede convertirse en objeto de un sacrificio –es por tanto enteramente residual, es un hecho social restringido, y es contra la economía en tanto que hecho social restringido que Bataille reivindica el gasto, la muerte y el sacrificio como hecho social total–, éste es el principio de la economia general». [73]

¿No es ésa la voz de Sade, los argumentos del libertino frente al pequeño-burgués?

Sí, claro que sí. Pero no, no del todo, porque a continuación es el parlamento del Pregonero el que proclama: «Esta critica no es una crítica marxista, es una crítica aristocrática. Porque apunta a la utilidad, la finalidad económica como axioma de la sociedad capitalista. Mientras que la crítica marxista no es más que una crítica al capital surgida del fondo de las clases medias y pequeño-burguesas, a las que el marxismo ha servido de ideología subyacente desde hace un siglo: critica del valor de cambio, pero exaltación del valor de uso –crítica por tanto, a la vez, de lo que le otorgaba una magnitud casi delirante al capital, y de lo que se conservaba en él de religiosidad secularizada: inversión a cualquier precio, al precio del valor

73. En «Quand Bataille attaquait le principe métaphysique de l'économie», *La Quinzaine Littéraire*, junio de 1976.

de uso. El marxista, por su parte, pretende un buen uso de la economía».

Y sí, ésa era la voz del Pregonero, pero en ese punto todo cambia cuando brinca un loco –¿Roux? ¿Duperret? ¿Alguno de los Cuatro Cantores?– y apostilla: «¡No es por tanto la suya más que una crítica restringida, pequeño-burguesa, un paso más hacia la banalización de la vida convertida en un "buen uso" de lo social! Bataille por el contrario barre toda esta dialéctica de esclavos desde un punto de vista aristocrático, el propio al señor que encara su propia muerte».

Pero allí es donde, solemne bajo un gran retrato de Napoleón, toma la palabra el Alcaide: «Bataille funda su economía general en la "economia solar" sin contrapartida, en el don unilateral de energía que nos otorga el sol: cosmogonía del gasto que se despliega en una antropología religiosa y política. Pero Bataille no ha leído bien a Mauss [...]. El "exceso de energía" no proviene del sol (de la naturaleza), sino de un crecimiento continuo del intercambio –proceso simbólico legible en Mauss, aunque no en el don (ésa es la mística naturalista en la que cae Bataille), sino en el contra-don–, único proceso verdaderamente simbólico, y que efectivamente implica la muerte como una suerte de exceso máximo –pero no como éxtasis individual, sino como principio máximo de intercambio social».[74]

74. Pero, en este punto, Maurice Blanchot, otra voz, replica ahora: «Georges Bataille siempre ha afirmado que la experiencia interior no podia realizarse si se limitaba a uno solo, alguien capaz de cargar con el acontecimiento, la desgracia y la gloria: sólo se cumple, aun manteniéndose en la incompletitud, cuando se (com)parte [*quand elle se partage*] y, porque se (com)parte expone sus límites, se expone en los límites que se propone transgredir como para hacer surgir, mediante esta trasgresión, la ilusión o la afirmación de lo absoluto de una ley que se hurta [*se dérobe*] a quien pretendiera transgredirla solo. Ley que presupone pues una comunidad (un entendimiento o un acuerdo común, ni que sea momentáneo, entre dos seres singulares, que rompen con cuatro palabras la imposibilidad del Decir que el carácter único de la experiencia parece contener; su único contenido: ser intransmisible, lo que debe completarse diciendo: sólo vale la pena la transmisión de lo intransmisible». Véase *La communauté inavouable*, (Minuit, París, 1983), p. 35.

La vida imposible habla bajo la amenaza de la camisa de fuerza, las razones del Estado son recitadas por un paranoico sometido a hidroterapia, el sujeto de la historia actúa sonámbulo, aquejado de letargia...

Llegará entonces el momento en que las voces ya no tendrán derecho a una frase siquiera, coro de animales desquiciados, la voz del pueblo en delirio, que recita: «Puede reprochársele a Bataille el haber "naturalizado" a Mauss (pero en una espiral metafísica tan prodigiosa que el reproche no es tal), y de haber convertido el intercambio simbólico en una especie de función natural de prodigalidad, a la vez hiperreligiosa en su gratuidad y demasiado cercana, *a contrario*, al principio de utilidad y el orden económico que se obstina en transgredir sin perder nunca de vista».

¿Cuántas voces no hablan ahí?

IX

Inclinado sobre los pliegos de la obra de Peter Weiss, trasladando cuidadosamente los parlamentos y las voces, del alemán al francés, a mediados de los años 60, imaginando a Jean Baudrillard así, a la escucha, analizando, ponderando, traduciendo («Para distinguir lo falso de lo justo / necesitamos antes conocernos y yo no me conozco. / Si pienso alguna vez que he descubierto algo, / enseguida lo dudo / y por fin sin piedad tengo que destruirlo. / Lo que hacemos nosotros es tan sólo el fantasma / de aquello que queremos; / nadie puede acceder a otras verdades / que a las cambiantes verdades de la propia experiencia»), construyendo pieza a pieza una imagen a partir de ahí, ¿llegarán los hombres del futuro a componerse una representación cabal de lo que significaron los moralistas franceses para los hombres de nuestro tiempo?

Hay preguntas que solamente porque nos ponen cara a cara con la ignorancia misma, la nuestra propia, lo que nunca alcanzaremos a saber, se ofrecen entonces como preguntas de conocimiento, dan lugar a una experiencia específica de la que es posible aprender algo.

DOS:
TODAS LAS COSAS QUE DURAN LARGO TIEMPO...

«*Nachträgliche Vernünftigkeit.* – Alle Dinge, die lange leben, werden allmählich so mit ernunft durchtränkt, dass ihre Abkunft aus der Unvernunft dadurch unwahrscheinlich wird. Klingt icht fast jede genaue Geschichte einer Entstehung für das Gefühl paradox und frevelhaft? Widerspricht der gute Historiker im Grunde nicht fortwährend?».

F. NIETZSCHE, *Morgenröthe* (1881), § 1.[75]

75. «*Racionalidad posterior.* Todas las cosas que duran largo tiempo se van embebiendo poco a poco de racionalidad hasta tal punto que llega a parecer imposible que hayan surgido de la irracionalidad. ¿Puede decirse que haya alguna historia de una génesis que no sea sentida como algo paradójico y sacrílego? En el fondo, ¿qué hace un buen historiador sino contradecir?», F. Nietzsche, *Aurora* (1881), § 1.

SOBRE LA LOCURA (1):
Una noche de la que nada sabemos...[76]

«Je sais bien qu'en faisant cette dernière hypothèse je conteste ce qui est admis d'ordinaire: que les progrès de la médecine pourront bien faire disparaître la maladie mentale, comme la lèpre et la tuberculose; mais qu'une chose demeurera, qui est le rapport de l'homme à ses fantasmes, à son impossible, à sa douleur sans corps, à sa carcasse de nuit; que le pathologique une fois mis hors circuit, la sombre appartenance de l'homme à la folie sera la mémoire sans âge d'un mal effacé dans sa forme de maladie, mais s'obstinant comme malheur. À dire vrai, cette idée suppose inaltérable ce qui, sans doute, est le plus précaire, beaucoup plus précaire que les constances du pathologique: le rapport d'une culture à cela même qu'elle exclut, et plus précisément le rapport de la nôtre à cette vérité de soi-même, lointaine et inverse, qu'elle découvre et recouvre dans la folie».

MICHEL FOUCAULT, «La folie, l'absence d'œuvre», 1964.[77]

76. Una primera versión de este texto se publicó en L. Cirlot y L. Manonelles (eds.), *Procesos creativos y trastornos psíquicos*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 2011,
77. «Sé bien que proponiendo esta última hipótesis impugno lo que se admite ordinariamente: que los progresos de la medicina podrán hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero una cosa permanecerá, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con su osamenta de noche; que una vez puesto fuera de circuito lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será la memoria sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que continúa obstinándose como desdicha. A decir verdad, esta idea supone inalterable lo que, sin duda, es lo más precario, mucho más precario que las constancias de lo patológico: la relación de una cultura con aquello mismo que excluye, y más precisamente

Sin duda, el trabajo de Michel Foucault contribuyó de una manera fundamental a modificar profundamente la mirada contemporánea sobre la locura. Publicado en el año 1961, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*[78], podríamos decir que anuncia decisivamente el nacimiento de una nueva sensibilidad hacia la locura, que, pocos años después, con la eclosión de las psiquiatrías alternativas (la llamada «antipsiquiatría») y la extensión de las experiencias psicodélicas, acabaría por poner seriamente en cuestión la pertinencia de la clásica partición razón/sinrazón, considerada hasta entonces como presupuesto inamovible de la cultura occidental moderna. Sin duda, la contribución de Foucault fue fundamental al respecto.

No es sin embargo nuestra intención hacer una crónica de tiempos pasados. Más bien lo que interesa aquí es el presente, nuestro presente. Y es que hoy, desaparecidas las «antipsiquiatrías» y saturado farmacológicamente todo el ámbito «psi-», hoy, cuando las drogas que consumimos ya no nos invitan al (auto)conocimiento sino que simplemente nos permiten aguantar el tipo, y cuando la literatura es objeto cada vez más de una mercantilización que tiene en las cifras de ventas el único criterio de calidad,[79] recordar hoy los rasgos básicos

---

la relación de la nuestra con esa verdad de sí misma, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura» [«La folie, l'absence d'œuvre»], *La table ronde*, 196, mayo 1964; recogido en *Dits et écrits*, I, (Gallimard, París, 1994), pp. 412 y ss.

78. Plon, París, 1961; reeditado con el título de *Histoire de la folie à l'âge classique* (Gallimard, París, 1972; trad. cast., J. J. Utrilla, F.C.E., México, 1977, 2 vol.).

79. Como veremos, la relación entre locura y literatura será una de las líneas de fuerza que conduce este texto de Foucault en concreto, y, en general, todos aquellos que pertenecen a su período arqueológico (1961-70). En este sentido, Maurice Blanchot propuso en el año 1961 una lectura de esta obra en la cual el texto fuera entendido no tanto como una historia de la locura, cuanto «como un boceto de lo que podría ser [Blanchot cita a Foucault:] "una historia de los límites –de estos gestos oscuros, necesariamente olvidados en cuanto están cumplidos–, mediante los cuales una cultura rechaza una cosa que será para ella lo Exterior". A partir de aquí –en el espacio que se establece entre locura y sinrazón– tenemos

del gesto teórico que Foucault lleva a cabo, debería darnos una buena ocasión, pensamos, para interrogar este presente nuestro, para ver de comprender un poco mejor, no la «verdad de la locura», sino la política de pérdida de libertades (por activa y por pasiva –también fruto de «la pereza y la cobardía», habría dicho Kant–) a la que parecemos abocados. Porque *Histoire de la folie* es también –y desde un punto de vista moral, ante todo– un luminoso canto a la libertad...

Lo que aquí se dice no pretende sino abrir una interrogación sobre lo que es posible decir ahora respecto de las relaciones entre locura y razón, después de todo lo que Foucault dejó dicho, sabiendo que todo lo que dijo se sostenía –¿se ponía al servicio?– de una premisa muy simple, aquella que nos hace saber que siempre se es más libre de lo que uno piensa, o, si se quiere formular en términos de pregunta, también sencilla, que habría que empezar a cuestionar cuáles son las razones que nos hacen obedecer.

Una opción de lenguaje

Empecemos por el principio: ¿qué hizo Foucault con la locura? Escribió un libro, decíamos; escribió su historia, podríamos añadir. Un cierto tipo de historia, sin embargo, una modalidad de historia que se apoya, más que en cualquier «metodología» o «filosofía» de la historia, en una «opción de lenguaje» –una opción de lenguaje bien específica, que su mismo título enuncia ya con precisión: historia «de la locura», y no «de la psiquiatría»–. Y es que lo que se pretende no es hacer la historia de un saber en su progresiva articulación, desde el

---

que preguntarnos si es cierto que la literatura y el arte podrían acoger estas experiencias-límite y, así, preparar, por encima de la cultura, una relación con aquello que la cultura rechaza...», M. Blanchot, «L'oubli, la déraison» en la NRF, 106, octubre de 1961, recogido en *L'entretien infini* (Gallimard, París, 1969; trad. cast. de Pierre de Place, con el título *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila Ed., Caracas, 1974).

momento de su fundación balbuciente hasta el triunfal presente, mostrando el modo en que va conquistando paso a paso el dominio de su objeto; no se trata de eso.

Se trata, ante todo, de poner en obra un cambio de «punto de vista», y también en el sentido literario del término.

> En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco: por una parte, el hombre de razón delega en el médico la locura, no autorizando de este modo otra relación sino a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; y por la otra parte está el hombre de locura que no comunica con el otro sino por medio de una razón también abstracta, hecha de orden, coacción física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor, ya no lo hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada, y hunde en el olvido a todas esas palabras *imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbucientes, en las que* tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón *sobre* la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de este lenguaje, sino más bien la arqueología de este silencio.[80]

Cambio de punto de vista, opción de lenguaje..., en realidad, si afinamos bien el oído, no resulta nada difícil escuchar bajo estas consignas un eco perverso del mandato de Marx, según el cual la historia debe escribirse desde el punto de vista de las víctimas...

80. Foucault presenta su proyecto con estas palabras en el «Prefacio» de 1961, desaparecido en las ediciones posteriores. Véase *Dits et écrits*, I, pp. 159 y ss.

Sin embargo, ¿cómo puede llevarse a cabo la arqueología de un silencio? Nada más formulada, la pregunta se vuelve maliciosamente en dirección contraria: porque, al fin y al cabo, ¿de qué puede hacerse una arqueología sino de lo que es silencioso? Incluso en su sentido tradicional sabemos que el término «arqueología» designa una disciplina que estudia a las sociedades a través de sus restos materiales, mudos, «una ciencia auxiliar de la Historia, que complementa con documentos materiales aquellos períodos no lo bastante iluminados por las fuentes escritas», se decía antes. Aunque sabemos que el rótulo bajo el cual coloca Foucault su trabajo, desde 1961 a 1970, es profundamente irónico –ya que no se trata tanto de una indagación sobre la *arché* (el/los principio/s), ni siquiera sobre lo *archaios* (lo antiguo o lo viejo), cuanto de un saber del *archivo*–, a pesar de ello, lo cierto es que las resonancias más obvias del término le resultan curiosamente afines.

¿Cómo hacer arqueología de aquello que no es silencioso? –tendriamos que haber dicho, quizá...– ¿Cómo hacerlo?[81]

81. En un texto de réplica a una crítica de G. Steiner («The Mandarin of the Hour. Michel Foucault», *The New York Times Book Review*, 8, febrero de 1971) que Foucault juzga demasiado precipitada, y titulado «Monstrosities in Criticism» (*Diacritics*, t. 1, 1, otoño de 1971), Foucault afirma: «El señor Steiner ignora que Kant utilizaba esta palabra [arqueología] para designar la historia de aquello que convierte en necesario un cierto modo de pensamiento», al tiempo que lamenta que Steiner desatienda a lo dicho al respecto en la cuarta parte de *L'archéologie du savoir*, «La descripción arqueológica». Los editores de *Dits et écrits* anotan al pie lo que sigue, bien pertinente para el caso que nos concierne: «Se trata de un texto de I. Kant redactado en 1793 como respuesta a una pregunta que, en el año 1788, la Academia de Berlín saca a concurso para el año 1791: «¿Cuáles son los progresos reales de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolf?», y que se publicará en 1804. El pasaje al que Foucault se refiere es el siguiente: «Una historia filosófica de la filosofía es también posible, ni histórica ni empíricamente, sino racionalmente, es decir, a priori. Ya que aunque establezca hechos de razón no los toma del relato histórico sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana, en tanto que arqueología filosófica (*sie zieht sie aus der Natur der menschlichen*

Teniendo en cuenta que su dominio de aplicación (básicamente entre los siglos XVI-XIX, con una especial atención a los alrededores del umbral que separa el *Ancien* y el *Nouveau Régime*, de 1750 a 1830) es un campo considerado como eminentemente «histórico», escoger el término «arqueología» para nombrar los procedimientos con que se aborda el mencionado campo no puede querer decir sino que, para que tal cosa sea posible, se tiene que hacer callar previamente lo que suele decirse sobre el campo en cuestión, reducir al silencio su presunto sentido (presuntamente empírico, histórico): reducir a silencio el sentido con el que se amuebla el pasado en nuestra memoria, por obra de una cierta (filosofía de la) historia. Podría decirse que se trata de introducir en nuestra experiencia cultural un «coeficiente de extrañeza» respecto de nuestro pasado histórico, análogo al que el etnólogo tiene que asumir cuando se enfrenta con una cultura de las nombradas «primitivas», si quiere entender alguna cosa de lo que allí realmente ocurre. Se trata de encarar los *documentos* (del archivo) como *monumentos*; monumentos que permanecen silenciosos ante nuestro sentido de las cosas, en tanto que portadores de otro sentido tal vez, pero que sólo es accesible, puede que apenas adivinable, mediante la descripción positiva de sus modos de funcionamiento. Si puede hacerse una arqueología de la locura es porque se hace callar a la historia de la psiquiatría, el presunto portavoz autorizado de su sentido.[82]

Vernunft als philosophische Archäologie)». La referencia kantiana remite a *Fortschritte der Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften* (Walter de Gruyter, t. XX, Berlín, 1942), p. 341; véase al respecto *Dits et écrits*, II, p. 221.

82. «Mi objeto no es el lenguaje sino el archivo, es decir, la existencia acumulada de los discursos. La arqueología, tal como la entiendo, no es pariente ni de la geología (como análisis de los subsuelos) ni de la genealogía (como descripción de los comienzos y de las continuaciones), es el análisis del discurso en su modalidad de archivo.

Una pesadilla me persigue desde mi niñez: tengo ante los ojos un texto que no puedo leer, o del que sólo puedo descifrar una ínfima parte; hago ver que lo leo, sé que lo invento; luego, de repente, el texto se nubla

Histoire de la folie es un primer y definitivo paso en la construcción de esta peculiar mirada que Foucault dirigirá al pasado, y que conocemos bajo el nombre de «arqueología». Lo que encontramos en *Histoire de la folie* es una interrogación morosa sobre la constitución de este objeto que denominamos «locura», entendido como «enfermedad mental», al igual que *Naissance de la clinique* (1963) es una interrogación sobre la constitución de este objeto denominado «enfermedad clínica», o *Les mots et les choses* (1966) es una interrogación sobre cómo se constituye la noción de «humanidad abstracta», objeto privilegiado de las ciencias humanas y, a la vez, coartada legitimadora también para todo tipo de «humanismos»...

Es a lo largo de estos textos que la mirada arqueológica va armándose progresivamente, paso a paso, alejándose del monólogo con el que la razón contemporánea se da la razón a sí misma.

... COMO EN EL LÍMITE DEL MAR UN ROSTRO DE ARENA

Entonces, no es de extrañar que la formulación canónica, emblemática de esta mirada la encontremos en el punto final del último de sus textos «arqueológicos», *Las palabras y las cosas*.

Se recordará lo que dice allí:

> En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano [...], fue el efecto de un cambio en las

---

completamente, ya no puedo leer nada, ni siquiera inventar, se me hace un nudo en la garganta y me despierto.

No ignoro todo lo que puede haber de personal en esta obsesión por el lenguaje que está por todas partes y se nos escapa incluso en su supervivencia. Sobrevive desviando de nosotros sus miradas, con la cara inclinada hacia una noche de la cual no sabemos nada». «Sur les façons d'écrire l'histoire» (entrevista con R. Bellour), 1967, recogido en *Dits et écrits*, I, p. 595; trad. cast., F. Serra Cantarell, en R. Bellour, *El libro de los otros*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1973, p. 73.

disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.

Si dejáramos en el aire lo que aquí se dice del hombre, si sustituyéramos el término «hombre» por «locura» (entendida como «enfermedad mental»), o por «enfermedad» (entendida clínicamente), el pautado de lo que se dice resultaría igualmente conveniente desde el punto de vista «arqueológico». Y lo que es más, también sería congruente con el punto de vista que conocemos como «genealógico», el que suele decirse que sucede al anterior en la obra de Foucault, de 1970 adelante. Con un matiz importante, sin embargo: que lo que antes Foucault se limitaba a describir («... un cambio en las disposiciones fundamentales del saber...»), en la etapa llamada «genealógica» será objeto de un intento de explicación, por recurso a la noción de «poder» y sus intrincados emparejamientos con el «saber». Aun asi, si sustituyéramos aquí, por ejemplo, el término «hombre» por «sexualidad» —un objeto bien característico de sus últimas reflexiones— podríamos decir más o menos lo mismo: que se trata de «una invención... de la cual la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente la fecha reciente. Y quizá el próximo fin...».

Es en este sentido que Foucault pudo afirmar, con ocasión de la publicación que inaugura su período genealógico,

Surveiller et punir (1975), «es mi primer libro»[83] –en la medida en que se trataba de un ejercicio de reescritura de su anterior «primer libro», *Histoire de la folie*, enriquecido ahora con todo lo que el vínculo explícito «saber/poder» le permitía problematizar.[84]

Una genealogía de la moral

«Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral», declara Foucault con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*. Y lo que dijo entonces, en 1975, vale tanto para su obra anterior, de la cual *Histoire de la folie* es el mascarón de proa, cuanto, sorprendentemente, para su obra terminal, la que problematiza la subjetividad.

Y más sorprendente todavía es la resonancia nietzscheana evidente: genealogía de la moral... ¿en quién pensar, si no?

Si nos atenemos a la cita anterior, dos son los vectores que la conducen, en direcciones contrapuestas: el primero, dirigido hacia el pasado («... el hombre es una invención de la cual la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente la fecha

83. F. Ewald, «M.Foucault: une pensée sans aveu», *Magazine Littéraire*, 127-128, 1977.
84. «Cuando lo pienso ahora, me pregunto de qué estaba hablando en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique*, por ejemplo, sino del poder», dijo entonces... («Verité et pouvoir, entrevista con A. Fontana», 1976, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 146). Casi al final de su vida, el 23 de abril de 1983, en el curso de un debate del que queda una constancia parcial en «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault: un parcours philosophique* (Gallimard, París, 1984), Foucault anotó lo siguiente en sus papeles personales: «Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por prácticas discursivas» [Notas manuscritas; documentos D-250(9) 936.1988 y D-250(12) 942.1988, clasificados reservados, Centre Michel Foucault]. Parece evidente pues que, cada vez más, se considera que los procedimientos arqueológicos quedan subordinados al proyecto genealógico, como uno de sus aspectos.

reciente...»), donde, trazando la historia efectiva de la noción, se lleva a cabo una forma de contra-memoria destinada a desmentir los hábitos de pensamiento mediante los que legitimamos «históricamente» nuestra mirada presente. Por su parte, el segundo vector, apunta hacia el futuro, deja abierta la pregunta por lo que vendrá, y nos invita a presentir la impugnación de las evidencias y certezas de nuestro presente que los hombres del futuro no podrán evitar llevar a cabo: «... Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena...».

Como se ha dicho, estos procedimientos que inaugura *Histoire de la folie* servirán de hilo conductor, de pautado argumentativo, a todas sus indagaciones históricas. Un libro determinado, el mismo título del cual ya enuncia el objeto que se problematizará, se abre con la afirmación de que tal objeto es un invento reciente. Que tal objeto –la locura, la enfermedad, la sexualidad...– es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que esta manera de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos detalles pueden determinarse mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederlo en la historia, y la secreta verdad del cual nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión ...), entre ambos no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables.

Establecido como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a

establecer el entramado de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que incumben a las maneras de lo decible como las que remiten a las formas de lo visible) que tuvieron que darse cita y confluir en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de arqueología o genealogía se dan como tarea precisamente el despliegue moroso de estos detalles. Después, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado, con un idéntico guiño de ojo al afuera del no saber, con un mismo gesto intempestivo...

La herencia nietzscheana es, al respecto, del todo evidente. Mediante el gesto genealógico se determina que la locura es un invento reciente. Y poniendo en obra un pensamiento intempestivo o inactual se especula sobre la posibilidad de su próximo final, es decir, se nos invita a mirar nuestro presente con el coeficiente de extrañeza con el que, sin duda, los hombres del futuro se acercarán a lo que es hoy para nosotros obvio, natural y razonable.[85]

85. Puede ser útil ahora recordar lo que decíamos en otro lugar: «Aquí la lección de Michel Foucault es irrenunciable, porque gracias a su ontología del presente, con la aplicación de la genealogía nietzscheana a un conjunto de conceptos con una marcada dominancia moral en la sociedad de hoy, como "sexualidad" o "locura", nos ha advertido seriamente del peligro que hay en confundir progreso tecno-científico y progreso de experiencia y conocimiento, las manos y las herramientas. Porque nos ha hecho entender que lo que hoy llamamos "locura" no es lo mismo que lo que antaño era llamado, a causa del desconocimiento y la superstición, "posesión"; que la "lujuria" o la "concupiscencia" no son conmensurables con la "sexualidad"... El concepto de "lujuria" no tiene ninguna utilidad para la demografía o el control de la natalidad; la "sexualidad" no puede ni sabe hacernos pecar, pero nos hace enfermar. Las verdades de la "posesión" no son las verdades de la "enfermedad mental". La "locura" como experiencia cultural no es lo mismo a un lado y al otro. Las verdades de la "enfermedad mental" pertenecen a un orden de gestión técnica de las palabras y los comportamiento de los hombres que es del todo inconmensurable con el orden de gestión técnica, discursivo e institucional que posibilitaban las verdades de la "posesión". En la versión de Foucault, éste es el problema que la genealogía nietzscheana plantea a los historiadores

Hoy, para nosotros, la mirada que dirige, no al futuro (nada más ajeno a Foucault que cualquier presunción profética), sino desde el futuro, desde el futuro hacia nuestro presente, es seguramente la mirada que ahora tiene un mayor interés. Prestemos un momento de atención a lo que dice:

> Tal vez un día ya no se sabrá muy bien lo que pudo ser la locura. Su figura se habrá cerrado sobre sí misma, impidiendo descifrar las huellas que haya dejado. Estas mismas huellas, ¿acaso serán otra cosa, para una mirada ignorante, que simples marcas negras? A lo sumo formarán parte de configuraciones que ahora nosotros no sabríamos dibujar, pero que en el futuro serán las claves indispensables para hacernos legibles, a nosotros y a nuestra cultura. Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje, y no a su ruptura; las neurosis, a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, habrá alcanzado la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros designa actualmente ese Exterior podría ser muy bien que un día nos designara a nosotros.

---

de la cultura, obligándolos a traicionar su *pudenda origo* constitutiva y emplazándolos a contradecir las razones de las crónicas hechas únicamente para legitimar a los vencedores y sus razones de vencedor. Porque ahora ya sabemos que no hay ningún conocimiento en el enunciado que dice que "las brujas del siglo XVII no eran sino unas pobres histéricas", que tan sólo hay *reconocimiento*, y basta. Lo que hay son tan sólo las razones de los vencedores expresando su imposibilidad de pensar la experiencia de la brujería en su positividad de tal, haciendo de esta experiencia una nada, excepto en sus puntos de coincidencia con las actuales categorías patológicas de las presuntas ciencias con radical "psi-". Y es evidente que el filósofo no puede aceptar que se dé el nombre de conocimiento a lo que no es más que una proyección de los límites de la propia experiencia, que obligadamente ignora lo que no es capaz de *reconocer*» [Véase «La escritura filosófica: pensar, leer, escribir», en M. Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad* (Sexto Piso, México/Madrid, 2007), pp. 263 y ss.].

Permanecerá tan sólo el enigma de esta Exterioridad. ¿Cuál era pues, se preguntarán, esta extraña delimitación que ha estado en vigor desde el fondo de la Edad Media hasta el siglo xx, y más allá tal vez? ¿Por qué la cultura occidental ha rechazado más allá de sus confines a aquello mismo en lo que igualmente hubiera podido reconocerse, a aquello mismo en lo que de hecho se ha reconocido de manera oblicua? ¿Por qué ha formulado claramente desde el siglo xix, y también desde la edad clásica, que la locura era la verdad del hombre al desnudo y, sin embargo la ha colocado en un espacio neutralizado y pálido en el que quedaba como anulada? ¿Por qué haber recogido las palabras de Nerval o de Artaud, por qué haberse reencontrado en ellas, y no con ellos?

De este modo se marchitará la imagen viva de la razón. El juego familiar de encarar el otro extremo de nosotros mismos en la locura, y de ponernos a la escucha de voces que, llegadas de muy lejos, nos dicen en la mayor cercanía lo que somos; este juego, con sus reglas, sus tácticas, sus invenciones, sus astucias, sus ilegalidades toleradas, será, ya y para siempre, sólo un ritual complejo cuyas significaciones habrán quedado reducidas a cenizas. Algo parecido a las grandes ceremonias de intercambio y rivalidad en las sociedades arcaicas. Algo parecido a la atención ambigua que la razón griega concedía a sus oráculos. O como la institución gemela, desde el siglo xiv cristiano, de las prácticas y procesos de brujería. Entre las manos de las culturas históricas, no quedarán sino las medidas codificadas del internamiento, las técnicas de la medicina, y, del otro lado, la repentina, la irruptiva inclusión en nuestro lenguaje de la palabra de los excluidos.[86]

Es curioso, pero la primera pregunta que emerge de este texto, la primera que se nos impone, es muy probable que sea la que tiene que ver con los nombres propios: ¿por qué apelar aquí a Nerval o Artaud, qué tienen que enseñarnos sobre todo eso?

86. «La folie, l'absence d'œuvre», *Dits et écrits*, I, pp. 412-13.

«¿Por qué haber recogido las palabras de Nerval o de Artaud, por qué haberse reencontrado en ellas, y no con ellos?», se pregunta Foucault. Y la cuestión parece que afecta directamente al nervio del asunto, sí, es evidente, pero ¿por qué? [87]

Locura y literatura

Sin duda, erraríamos totalmente si entendiéramos que lo que aquí se nos dice tiene algo que ver con una exaltación romántica de la locura, con una repetición del viejo tema que establecía un parentesco enigmático entre el alma del genio y la del loco, y la prehistoria del cual quizá empieza cuando Platón hace del poeta un inspirado, portavoz inconsciente de la música de los dioses (en el *Ion*, por ejemplo),[88] poseído por una

87. Tal vez anticipándose a esta réplica, Foucault precisa finalmente: «Pero quizá precisamente esta mutación no parecerá que merezca ninguna extrañeza. Somos nosotros hoy quienes nos extrañamos al ver comunicar estos dos lenguajes (el de la locura y el de la literatura) cuya incompatibilidad ha sido construida por nuestra historia. Desde el siglo xvii, locura y enfermedad mental han ocupado el mismo espacio en el campo de los lenguajes excluidos (dicho de modo rápido, el del insensato). Al entrar en otro dominio del lenguaje excluido (en aquel circunscrito, sagrado, temido, elevado a la vertical por encima de sí mismo, remitido a sí mismo en un Pliegue inútil y transgresivo, que llamamos literatura), la locura desata su parentesco, antiguo o reciente según la escala que se escoja, con la enfermedad mental. Ésta, no cabe ninguna duda, entrará en un espacio técnico cada vez mejor controlado: en los hospitales, la farmacología ha transformado ya las salas de los violentos en grandes acuarios tibios. Pero, bajo estas transformaciones y por razones que parecen serles extrañas (por lo menos para nuestra mirada actual), una *desatadura* está produciéndose: locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a la misma unidad antropológica. La misma unidad desaparece, con el hombre, postulado pasajero. La locura, halo lírico de la enfermedad, no deja de apagarse. Y, lejos de lo patológico, del lado del lenguaje, allí donde se repliega sin decir nada todavía, una experiencia está naciendo en la que nuestro pensamiento está en juego; su inminencia, visible ya pero vacía absolutamente, aún no puede ser nombrada».
88. «Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar a menos que esté entusiasmado [literalmente: "poseído por el/los dios/es"], demente, y ya no habite en él la inteligencia. Porque

manía que lo convierte en ajeno a sí mismo y le impone lo que tiene que cantar (en el *Fedro*, por ejemplo),[89] y que encuentra en las patografías que K. Jaspers escribe en 1922 su canónica expresión moderna.[90] Nada más alejado del pensamiento de Foucault que esta mirada, nada más ajeno. Y es que el punto de vista que le permite este emparejamiento es eminentemente formalista, próximo en esta ocasión de un tipo de atención en el que se reconoce con claridad la huella concreta de la lección de F. de Saussure (probablemente en su primera simplicidad: la distinción *langue/parole*, la comprensión del lenguaje como sistema, la penetración de la noción de valor en el ámbito del sentido de la lengua, muy sencillo todo, si se quiere, pero con un firme presentimiento de sus graves implicaciones), y también, cómo no, el *air du temps* de lo que acabaría por llamarse «estructuralismo»...

«En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco...», decíamos hace un momento. Un diálogo de siglos se ha roto de golpe con la psicologización y la medicalización de la locura: es evidente que el Quijote está loco, pero no es un enfermo mental, por eso nos desafía con un diálogo inacabable por los siglos de los siglos... De la misma manera que la locura de la que Erasmo de Rotterdam hace el elogio no es en absoluto ningún tipo de disfunción psicológica sino un interlocutor feroz frente a la

al hombre razonable le es del todo imposible poetizar y cantar oráculos» (534 b-c). Se acostumbra a decir que Platón sigue aquí la doctrina de Demócrito (B 18): «Lo que un poeta escribe con entusiasmo y divina inspiración es lo más bello...».

89. «Aquel que sin la locura de las Musas llame a las puertas de la poesía, persuadido de que llegará a ser un poeta eminente por medio de la técnica, será imperfecto, porque la poesía del hombre juicioso queda oscurecida por la de los poseídos...» (245 a).

90. *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer Pathographischen Analyse unter Vergleichender Heranzirhung von Swedenborg und Hölderlin*, E. Bircher, Berna, 1922 [trad. cast. de A. Caballero Rodredo, con el título de *Genio y locura: ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin*, Ed. Aguilar, Madrid, 1956].

estrecha razón utilitaria. La conversión de la locura en enfermedad mental reducirá este diálogo al silencio, y lo sabemos. Pero con una excepción, quizá: Freud y el psicoanálisis. Freud vuelve a dar la palabra al loco, hace de la locura un problema de lenguaje, pero esta liberación, en alguna medida, es sólo aparente, porque al mismo tiempo condena las palabras del loco a emitir un solo mensaje, que dice: «Estoy loco», y basta. Son palabras [*parole/s*] que sólo pronuncian en su enunciado la lengua [*langue*] en la que se enuncian, y nada más..., nos dice Foucault. Y es aquí precisamente, en el vértigo de esta dinámica autorreferencial, donde tiene que buscarse la proximidad entre locura y literatura: la proximidad entre aquellos que, de mil formas diferentes, sólo dicen, en definitiva, *estoy loco*, y los que, en el interior de todo lo que escriben, no hacen otra cosa sino repetir, con una infinidad de variantes, una sola palabra: *hablo*, simplemente...

> La literatura (y es así desde Mallarmé, sin duda) a su vez se está convirtiendo poco a poco en un lenguaje cuya palabra enuncia, a la vez que lo que dice y en el mismo movimiento, la lengua que la hace descifrable como palabra. Antes de Mallarmé, escribir consistía en establecer su palabra en el interior de una lengua dada, de modo que la obra de lenguaje era de la misma naturaleza que cualquier otro lenguaje, excepto por los signos (y es verdad que eran majestuosos) de la Retórica, del Tema o de las Imágenes. A fines del siglo XIX (en la época del descubrimiento del psicoanálisis, más o menos), se convirtió en una palabra que inscribía en ella su principio de desciframiento; o, en todo caso, que suponía, bajo cada una de sus frases, bajo cada una de sus palabras, el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua a la que a pesar de todo (y de hecho) pertenecía; suspendía el reino de la lengua con un gesto actual de escritura.
>
> De ahí la necesidad de esos lenguajes segundos (lo que se llama en definitiva la crítica): ya no funcionan ahora como adiciones exteriores a la literatura (juicios, mediaciones, enlaces

que se creía útil establecer entre una obra remitida al enigma psicológico de su creación y el acto consumidor de la lectura); en adelante, forman parte, en el corazón de la literatura, del vacío que instaura en su propio lenguaje; son el movimiento necesario, pero necesariamente inacabado, por el que la palabra es conducida a su lengua, y por el que la lengua es establecida sobre la palabra.

De ahí también esa extraña vecindad de la locura y la literatura, a la que no hay que conceder el sentido de un parentesco psicológico finalmente desvelado. Descubierta como un lenguaje que calla en la superposición consigo mismo, la locura no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de algo que, con la ayuda del genio o de la suerte, hubiera podido convertirse en una obra); designa la forma vacía de donde viene esa obra, es decir, el lugar en el que no deja de estar ausente, donde nunca se la encontrará porque nunca ha estado allí. Allí, en esa pálida región, en este escondite esencial, se desvela la incompatibilidad gemela de la obra y la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una de ellas y de su mutua exclusión.[91]

91. «La folie, l'absence d'œuvre», *loc. cit.*, pp. 418-19. Mucho más «pedagógico» en sus entrevistas (y aún más cuando las concede fuera de su Francia natal, como sabemos) que en sus libros, con ocasión de un viaje al Japón, Foucault lo explica del siguiente modo: «Hasta finales del siglo XVII, escribir significaba escribir para alguien, escribir algo para enseñárselo a los otros, para divertirlos o para que fuera asimilado. Escribir no era más que el sostén de una palabra que tenía por finalidad circular en el interior de un grupo social. Ahora bien, hoy la escritura se orienta en otra dirección. Por supuesto, los escritores escriben para vivir y para obtener un éxito público. En el plano psicológico, la empresa de la escritura no ha cambiado en relación con los tiempos de antes. El problema es saber en qué dirección giran los hilos que tejen la escritura. En este punto, la escritura posterior al siglo XIX existe por sí misma de un modo manifiesto y, si fuera necesario, existiría independientemente de todo consumo, de todo lector, de todo placer y de toda utilidad. Ahora bien, esta actividad vertical y casi intransmisible de la escritura se parece en parte a la locura. La locura es en algún modo un lenguaje que se sostiene en la vertical, y que ya no es la palabra transmisible, al haber perdido todo valor como moneda de cambio. Ya sea porque la palabra ha perdido todo valor y nadie la desea, ya sea porque se

Hubo un Quijote del que se nos ha dicho que luchó contra molinos de viento y también contra gigantes, todo al mismo tiempo, y está escrito en una obra que ha vivido más que todos nosotros. Sin embargo, cuando empezó a ser señalado como ejemplo de enfermo mental, el caballero parece que se encaminó hacia otro horizonte, parece como si empezara entonces otra lucha: ¿una lucha para abrirse un espacio en la oscuridad vacía de la página en blanco, quizá?

El grito, el canto

¿Pero qué podría querer decir una afirmación como ésta?

Hoy nos queda lejos incluso esta realidad, muy lejos. ¿Será quizá porque esta experiencia tan simple ya no late? ¿Qué sabemos hoy, cuál es nuestra relación con esta ambigüedad esencial, con aquel laberinto vacio donde una vez, no hace tanto, se creyó que había lugar para una experiencia fundamental en la cual la locura y el arte se encontraban comprometidos?

Pero quizá ya basta de hablar de lo que Foucault dejó dicho sobre las complejas relaciones entre razón y locura, de las cuales somos herederos, y es tiempo ya de dar paso, a la reflexión,

---

duda en utilizarla como una moneda, como si se le hubiera atribuido un valor excesivo. Pero, en definitiva, los dos extremos se unen. Esta escritura no circulatoria, esta escritura que se sostiene de pie, es precisamente un equivalente de la locura. Es normal que los escritores encuentren su doble en el loco o en un fantasma. Detrás de todo escritor se acurruca la sombra de un loco que lo sostiene, lo domina y lo oculta. Se podria decir que, en el momento en el que el escritor escribe, lo que cuenta, lo que produce con el acto mismo de escribir, no es sin duda otra cosa sino la locura.

Este riesgo de que un sujeto que escribe sea arrebatado por la locura, de que ese doble que es el loco gane peso, es precisamente esto, a mi entender, lo característico del acto de escribir. Entonces es cuando encontramos el tema de la capacidad de subversión de la escritura. Pienso que se puede vincular el carácter intransitivo de la escritura, del que habla Barthes, con esta función de transgresión». «Folie, littérature, société; entrevista con T. Shimizu et M. Watanabe», 1970, recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 113-14.

al diálogo con nosotros mismos. Ahora nos toca a nosotros –nosotros, que tan satisfechos nos sentimos al identificarnos históricamente con cualquier caracterización que vaya precedida por el prefijo «post»–, tratar de estar a la altura de las cuestiones que sus palabras nos abren, incluso hoy, unos cuarenta años después, aunque no sea de la misma manera.

Y podríamos comenzar –suavemente, con calma– preguntándonos qué tan lejos estamos de aquella cultura futura cuya mirada anunciaba Foucault con palabras como éstas:

> A los ojos de no se sabe cuál cultura futura –y que tal vez está ya muy próxima–, seremos aquellos que han aproximado lo máximo estas dos frases nunca pronunciadas realmente, estas dos frases tan contradictorias e imposibles como el famoso «miento» y que designan ambas la misma autorreferencia vacía: «escribo» y «deliro». Figuraremos de este modo junto a otras mil culturas que aproximaron el «estoy loco» a un «soy una bestia», o «soy un dios», o «soy un signo», o incluso a un «soy una verdad», como fue el caso para todo el siglo XIX, hasta Freud. Y si esa cultura tiene afición por la historia, recordará que, en efecto, Nietzsche al volverse loco proclamó (era en 1887) que él era la verdad (por qué soy tan sabio, por qué soy tan inteligente, por qué escribo tan buenos libros, por qué soy una fatalidad); y que, menos de cincuenta años después, Roussel, en vísperas de su suicidio, escribió, en *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, el relato, sistemáticamente emparejado, de su locura y de sus procedimientos de escritura. Y sin duda se extrañarán de que hayamos podido reconocer un parentesco tan extraño entre lo que, durante largo tiempo, fue temido como grito, y lo que, durante largo tiempo, fue esperado como canto.[92]

92. «La folie, l'absence d'œuvre», *loc. cit.*, pp. 419-20.

SOBRE LA LOCURA (II):
En otras palabras...[93]

> «Parler de la folie demande qu'on choisisse un langage».
>
> MICHEL SERRES[94]

I

Como es bien sabido, y según reza el dicho popular, el que fue cocinero antes que fraile... Pues bien, antes de convertirse en el filósofo que conocemos, Foucault comenzó su carrera profesional como psicólogo, no es ningún secreto: licenciado en Psicología en 1949 y diplomado luego en Psicopatología (1952) y en Psicología Experimental (1953) por el Instituto de Psicología de París, comenzó a trabajar como «agrégé-répétiteur» (los apodados *caimanes*, según la jerga escolar) de Psicología en la École Normale Supérieure, en 1951, al tiempo que ejercía como psicólogo en el laboratorio de electroencefalografía del hospital Sainte Anne. Al año siguiente le encontraremos como profesor asistente de psicología en la Facultad de Letras de Lille, reclamado por el doctor A. Ombredane, discípulo del mítico Georges Dumas (autor del *Traité de psychologie*, 1923-1924, el primero en su género en lengua francesa, y en el que se incluye una de las fotografías del suplicio chino que tanto dio que pensar a G. Bataille), e introductor

93. Una primera versión de este texto constituyó mi intervención en el «I Congreso, La actualidad de Foucault», en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza, en mayo de 1973; el texto quedó inédito.
94. «Hablar de la locura exige que se escoja un lenguaje», «La géometrie de l'incomunnicable», en M. Serres, *Hermes I, La communication* (Minuit, París, 1968), p. 168.

del test de Rorschach en Francia, quien al parecer necesitaba la ayuda de alguien que fuera fiable en el campo de la psicología experimental... De modo que al conocido sarcasmo de Derrida en su réplica a *Histoire de la folie* («Parece como si Foucault supiera lo que es la locura»), hubiera podido respondérsele, sin faltar a la verdad, que tal vez no supiera lo que era la locura pero que, desde luego, estaba perfectamente informado del tratamiento «científico» que se le daba y de lo que se pretendía saber sobre ella.

Sus primeras publicaciones pertenecen también todas ellas al campo de la psicología, constan de artículos como «La psychologie de 1850 à 1950»,[95] o «La recherche scientifique et la psychologie»;[96] y, en colaboración con Daniel Rocher, la traducción del libro *Der Gestaltkreis* (*Le cycle de la structure*), del fisiólogo y neurólogo Viktor von Weizsäcker, fundador de la escuela alemana de medicina antropológica;[97] y también la larga introducción a la obra del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, pionero de la psicología existencial (el llamado *Daseinanalyse*), *Traum und Existenz*,[98] aunque en este caso, ni que sea por la presencia tutelar de la obra de René Char en el texto, nos alejamos un tanto del marco estricto de la psicología clínica con pretensiones «científicas» para aproximarnos a lo que será el estilo de pensamiento que comienza a eclosionar en *Histoire de la folie*, decididamente en ruptura con sus posiciones anteriores, al tiempo que se anuncia el amparo que en adelante encontrará en la literatura para el desarrollo de su reflexión, manifiesto de modo bien evidente

95. Incluido en D. Huisman y A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne, t. II: Tableau de la philosophie contemporaine* (Librairie Fischbacher, París, 1957), pp. 591-606; recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 120 y ss.
96. Incluido en É. Morère, ed., *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France* (Privat, col. «Nouvelle Recherche», 13, Toulouse, 1957), pp. 173-201; recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 137 y ss.
97. V. Von Weizsäcker, *Le cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, París, 1958.
98. L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence* (trad. de J. Verdeaux, Desclée de Brouwer, París, 1954), pp. 9-128; recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 65 y ss.

por lo menos a lo largo de toda su etapa llamada «arqueológica» (1961-1970).

Y luego tenemos un libro, *Maladie mentale et personnalité*, escrito respondiendo a un encargo de L. Althusser, de quien Foucault había sido alumno, y publicado en 1954, en una colección enmarcada bajo el rótulo de «Initiation philosophique». En cierto modo, para quien quisiera aprender algo al respecto, la historia de este libro resulta ejemplar. Por aquel tiempo, Foucault no es sólo un psicólogo con vocación científica, sino también miembro activo del partido comunista primero y luego simpatizante, hasta su ruptura con ambos compromisos y su huida a Upsala, tras la obtención de una plaza de agregado cultural de la Maison de France, en 1955, donde, como es sabido, redacta su tesis doctoral *Histoire de la folie*, que defenderá en París en 1961. La expectación (muy restringida en el dominio de las ciencias «psi-», pero más que notable desde el punto de vista de las firmas que se hacen eco de ella en lo que podría denominarse «crítica literaria»), las expectativas levantadas por la publicación de su tesis, parecen obligar a una reedición de su primer libro, del que sin embargo Foucault está ya por entonces bastante alejado. Urgido por sus editores, Foucault emprende una revisión a fondo del texto y, al año siguiente, en 1962, vuelve a publicarlo con el título esta vez de *Maladie mentale et psychologie.* La distancia entre ambos textos es más que significativa (con sólo demorarse un tiempo en el desplazamiento que conlleva el cambio de título entiendo que basta para que se disparen las alertas) y merece por tanto que nos detengamos en ella. Aun cuando el resultado final no acabara de convencer por lo visto a Foucault, quien finalmente vetó cualquier reedición del mismo.[99]

99. Las referencias son: M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité* (P.U.F., París, 1954); modificado y reeditado con el título de *Maladie mentale et psychologie* (P.U.F., París, 1962). No se publicó de nuevo hasta más de diez años después de su muerte, en 1995, en la colección «Quadrige» de la misma editorial.

II

Suele entenderse, o al menos así se dice, que la distancia que media entre ambos textos esconde algo parecido a un corte epistemológico en el desarrollo del discurso de Foucault, y es un argumento que puede llegar a defenderse legítimamente, con un cierto énfasis, incluso. Tenemos una imagen temprana de Foucault, fieramente comunista, a quien la lectura de la *Crítica de los fundamentos de la psicología* (1928) de Georges Politzer orienta decididamente el discurso en el que se despliega su mirada. Quienes estuvieron allí recuerdan todavía una conferencia dada por Foucault en la Maison des Lettres de París, en 1953, que finalizaba con una cita de Stalin (a propósito del caso de un zapatero alcohólico que pegaba a su mujer y a sus hijos), y a partir de lo cual se concluía que las condiciones de miseria y explotación social deben de ser las cuestionadas cuando se encaran los problemas psicológicos (existenciales, si se prefiere), y que sólo en la medida en que se transformen las condiciones de existencia se estará en una situación adecuada para interrogarse por las llamadas «enfermedades mentales». La ecuación que equipara «alienación psicológica» con «alienación histórica» está clara a lo largo de todo el texto, en su primera versión, al igual que una cierta confianza en que una sociedad sin clases sería también una sociedad sin enfermos (mentales). En el segunda versión del texto, si no ha desaparecido completamente, por lo menos ha menguado de modo notable esa confianza y sobre todo también su homologación anterior entre alienación social y alienación psicológica; de hecho el término «alienación» ha perdido allí casi todo su protagonismo, como si hubiera dejado ya de serle operativo. Además, a la vez que esa confianza en una futura sociedad sin clases disminuye, parecen esfumarse también, y del todo, las certezas que buscaba en la psicología. El cambio de título entre las dos versiones ya es suficientemente significativa, es evidente. En la segunda versión, lo que está bajo el foco de la interrogación que abre la pregunta por la enfermedad mental ya no es la «personalidad», ahora es la «psicología».

Sin embargo, hay que decir también, que realmente su confianza en las certezas de la psicología no se habría mantenido tanto tiempo como podría parecer a primera vista, a lo sumo, entre 1950 y 1955, ya que incluso en los artículos considerados «de psicología» publicados después (pero antes de la aparición de *Histoire de la folie*, donde habría que ubicar el supuesto corte epistemológico), están lejos de adoptar las maneras canónicas del género. Un pequeño ejemplo puede bastar. El texto ya citado, «La recherche scientifique et la psychologie» (y ruego que se considere el título palabra por palabra), concluye con las siguientes palabras: «La psicología no se salvará más que mediante un regreso a los Infiernos».[100]

En cualquier caso, lo que sí es manifiesto es la distancia que separa las dos versiones de su libro, la de 1954 (en adelante citado, según su primera edición en francés, como *MMPer.*) y la de 1962 (en adelante *MMPsy.*). El texto en su versión original está articulado por un capítulo de introducción y dos partes, una primera («Las dimensiones psicológicas de la enfermedad») que consta de tres capítulos; y una segunda («Las condiciones de la enfermedad») que consta de dos, a lo que debería añadirse una conclusión y una rápida sinopsis bibliográfica. Podría decirse que a lo largo de los capítulos de la primera parte no se encuentran entre las dos versiones diferencias muy significativas. El capítulo II («La enfermedad y la evolución») estará dedicada a exponer las teorías que entienden la enfermedad como una regresión a fases arcaicas del desarrollo: Jackson, Ribot o Janet; el capítulo III («La enfermedad y la historia individual») se centra en la figura de Freud y principalmente en su teoría del trauma; y el capítulo IV («La enfermedad y la existencia») se hace eco de la atención que reclama el *Daseinanalyse* de Binswanger hacia la relación del hombre con el mundo. Y sin embargo, donde sí se introducirán matices de importancia que tratan de marcar una primera distancia entre ambas versiones será en el capítulo I

100. Véase *Dits et écrits*, I, p. 158.

de introducción. Encarando una muestra de ambas versiones entiendo que esta distancia se hace del todo evidente, incluso para una mirada apresurada. Así, por lo que respecta al presupuesto general que servirá de diapasón al texto, nos encontramos con las siguientes modificaciones:

<table>
<tr><td colspan="2">Si resulta tan incómodo definir la enfermedad y la salud psicológicas, ¿no será porque nos esforzamos en vano en aplicarles masivamente unos conceptos destinados igualmente a la medicina somática? La dificultad en encontrar la unidad de las perturbaciones orgánicas y de las perturbaciones de la personalidad, ¿no proviene de que se les supone una causalidad del mismo tipo? Más allá de la patología mental y de la patología orgánica, hay una patología general y abstracta que las domina a ambas, imponiéndoles como prejuicios los mismos conceptos, e indicándoles los mismos métodos como postulados.</td></tr>
<tr><td>Quisiéramos mostrar que la raíz de la patología mental no debe estar en una especulación sobre una «metapatología» cualquiera, sino solo en una reflexión sobre el hombre mismo.
[MMPer., p. 2]</td><td>Quisiéramos mostrar que la raíz de la patología mental no debe buscarse en una especulación sobre una «metapatología» cualquiera, sino en una determinada relación, históricamente situada, entre el hombre, el hombre loco y el hombre verdadero.
[MMPsy., p. 8]</td></tr>
</table>

Y al final de la introducción, donde se anuncia el despliegue de las dos partes de la obra, se corrige como sigue lo dicho en la primera versión:

<table>
<tr><td>No puede pues admitirse de entrada ni un paralelismo abstracto, ni una unidad masiva entre los fenómenos de la patología mental y los de la patología orgánica; es imposible trasponer de la una a la otra los esquemas de las abstracciones, los criterios de normalidad, o la definición del individuo enfermo. La patología mental debe liberarse de todos los postulados de una «metapatología»: la unidad que ésta asegura entre las diversas formas de la enfermedad nunca es sino facticia; es decir, muestra un hecho histórico, del que estamos escapando ya.</td></tr>
</table>

Es preciso, pues, concediéndole crédito al hombre mismo y no a las abstracciones sobre la enfermedad, analizar la especificidad de la enfermedad mental, buscar las formas concretas que puede adoptar en la vida psicológica de un individuo; determinar luego las condiciones que han hecho posibles estos diversos aspectos, y restituir el conjunto del sistema causal que los ha fundado. A estas dos series de cuestiones tratan de responder las dos partes de esta obra: 1) Las dimensiones psicológicas de la enfermedad. 2) Las condiciones reales de la enfermedad. [*MMPer.*, pp. 16/17]	Es preciso, pues, concediéndole crédito al hombre mismo y no a las abstracciones sobre la enfermedad, analizar la especificidad de la enfermedad mental, buscar las formas concretas que la psicología les ha asignado, y determinar luego las condiciones que han hecho posible este extraño estatuto de la locura, enfermedad mental irreductible a cualquier enfermedad. A estas dos series de cuestiones tratan de responder las dos partes de esta obra: 1) Las dimensiones psicológicas de la enfermedad mental. 2) La psicopatología como hecho de civilización. [*MMPsy.*, pp. 16/17]

III

Pero donde sí encontraremos un cambio radical es en la segunda parte del texto, como ya permitía presagiar el que la pregunta por «las condiciones reales de la enfermedad» se sustituyera por el cuestionamiento de «la psicopatología como hecho de civilización», en el punto 2) de la tabla anterior. Sin miedo a errar en este caso, podemos decir que en adelante se trata de dos textos distintos, lo que en cierto modo era obligado, dado su carácter eminentemente histórico y teniendo presente que entre ambas versiones media la publicación de *Histoire de la folie*, con todo el desplazamiento que ello implica. Prestándole un poco de atención, el desplazamiento resulta evidente desde el mismo índice:

MMPer., 1954	*MMPsy.*, 1962
Segunda parte: Las condiciones de la enfermedad	Segunda parte: Locura y cultura
Introducción	Introducción
Capítulo v: El sentido histórico de la alienación mental	Capítulo v: La constitución histórica de la enfermedad mental
Capítulo vi: La psicología del conflicto	Capítulo vi: La locura, estructura global
Conclusión	Conclusión

Como se verá, el punto de arranque del análisis histórico con el que comienza el capítulo v en su segunda versión, no es que se distancie de lo enunciado en la primera, ni por asomo; hace algo mucho más definitivo: es una impugnación explícita del presupuesto originario sobre el que se apoyaba el desarrollo histórico del texto de 1954:

La forma primitiva de la alienación debe buscarse sin duda en esa posesión que, desde la Antigüedad, ha sido vista como el signo mayor de la locura, la transformación del hombre en alguien «otro» que él mismo; el *energoumenos* de los griegos o el *mente captus* de los latinos es aquel en quien actúa o se afana una potencia venida de no se sabe qué exterior. Es el mismo «energúmeno» que recoge la tradición cristiana para denunciar al demonio que lo habita y expulsar mediante la Palabra al espíritu impuro que se ha desencadenado en él. A partir de entonces, lo demoniaco, desde siempre signo visible	Es en una fecha relativamente reciente que Occidente acordó para la locura el estatuto de enfermedad mental. Se ha dicho demasiado que el loco había sido considerado hasta el advenimiento de la medicina moderna como un «poseído». Y todas las historias de la psiquiatría hasta hoy han querido mostrar en el loco de la Edad Media y del Renacimiento a un enfermo ignorado, atrapado en el interior de una red cerrada de significaciones religiosas y mágicas. Por tanto, habría sido necesario esperar la objetividad de una mirada médica serena y finalmente científica para

de lo oculto, se convierte en el mundo cristiano en testigo del Verbo y de la Luz [...]. Durante siglos, el poseído forma parte del universo cristiano. Presencia encarnada del demonio, es a la vez el instrumento de la gloria de Dios, el signo de su potencia. Dios, dice San Buenaventura, permite las posesiones «para manifestar su gloria, sea mediante el castigo del pecado, sea para la corrección del pecador, sea para instrucción nuestra». Lo demoniaco ilustra un combate eterno, y el pensamiento cristiano reconoce en él, el drama del hombre atrapado entre lo divino y lo satánico. [*MMPer.*, pp. 76-77]	descubrir el deterioro de la naturaleza allí donde no se descifraban más que perversiones sobrenaturales. Interpretación que se apoya sobre un error de hecho: que los locos eran considerados unos poseídos; sobre un prejuicio inexacto: que las gentes definidas como poseídos eran enfermos mentales; finalmente, sobre una falta de razonamiento: se deduce que si los poseídos eran en verdad locos, los locos eran tratados realmente como poseídos. De hecho, el complejo problema de la posesión no remite directamente a una historia de la locura, sino a una historia de las ideas religiosas. [*MMPsy.*, pp. 76-77]

Una segunda muestra puede bastar para apreciar el diferente ángulo de mirada con el que se recorre la historia de la locura en uno y otro caso. En el primero nos hallamos frente a la comprensión de la enfermedad como efecto de un conflicto y la equiparación entre alienación histórica y alienación psicológica. En el segundo, al tiempo que, como de pasada, se relativiza la importancia de las diversas teorías psicológicas expuestas en la primera parte, desaparece la atención a la alienación, subrayándose por el contrario la importancia fundadora de un gesto, la partición entre razón y sinrazón llevada a cabo en la Época Clásica, entendido ahora como el a priori concreto (histórico) de la (noción de) «enfermedad mental».

Existe enfermedad cuando el conflicto, en lugar de propiciar una diferenciación en la respuesta, provoca una reacción difusa de defensa; en otras palabras, cuando	En resumen, puede decirse que las dimensiones psicológicas de la enfermedad no pueden, sin algún tipo de sofisma, tratarse como autónomas. Es cierto que puede

el individuo no puede controlar, al nivel de sus reacciones, las contradicciones de su medio, cuando la dialéctica psicológica del individuo no puede encontrarse con la *dialéctica de sus condiciones* de existencia. Es decir, con otras palabras, que está alienado; no en el sentido clásico de que se habría convertido en extraño a la naturaleza humana, como decían los médicos y juristas del siglo XIX; sino en el sentido de que el enfermo no puede reconocerse, en tanto que hombre, en unas condiciones de existencia que el hombre mismo ha constituido. La alienación, con este nuevo contenido, ya no es una aberración psicológica, está definida por un momento histórico: porque es tan sólo en él que se ha hecho posible. [*MMPer.*, p. 102]	tratarse a la enfermedad mental en relación a la génesis humana, en relación a la historia psicológica e individual, en relación a las formas de existencia. Pero no deben *tomarse estos* diversos aspectos de la enfermedad como formas ontológicas si no se quiere recurrir a explicaciones míticas, tales como la evolución de las estructuras psicológicas, o la teoría de los instintos, o a una antropología existencial. En realidad, sólo en la historia puede descubrirse el a priori concreto en el que la enfermedad adopta, con la apertura vacía de su posibilidad, sus figuras necesarias. [*MMPsy.*, p. 101]

V

En las últimas líneas de ambos textos no hace sino marcarse, violentamente incluso, esa distancia entre la teoría de la alienación y el gesto de la partición al que antes aludíamos, hasta el punto de que, leyendo la segunda versión, no puede dejar de pensarse en el modo en que concluía *Histoire de la folie* (p. 663), y que tal vez merezca la pena recordarse aquí: «Astucia y nuevo triunfo de la locura: este mundo que cree medirla, justificarla mediante la psicología, es ante ella que debe justificarse, dado que en sus esfuerzos y sus debates se mide con la desmesura de obras como las de Nietzsche, Van Gogh, Artaud. Y nada en él, y menos que nada lo que puede saber sobre la locura, le asegura que estas obras de locura lo justifiquen».

Es el mismo error querer limitar la esencia de la enfermedad a sus manifestaciones psicológicas y encontrar en la explicación psicológica el camino de la curación. Querer desligar al enfermo de sus condiciones de existencia, y querer separar a la enfermedad de sus condiciones de aparición es encerrarse en la misma abstracción; es implicar la teoría psicológica y la práctica social del internamiento en la misma complicidad: es querer mantener al enfermo en su existencia de alienado. La verdadera psicología debe liberarse de estas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo; pues, cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe desembarazarse de este psicologismo, si es cierto que, como toda ciencia del hombre, debe tener como meta desalienarlo. [*MMPer.*, p. 110]	Hay una buena razón para que la psicología no alcance nunca a dominar la locura; y es que la psicología no ha sido posible en nuestro mundo más que cuando la locura ha quedado dominada, y excluida ya del drama. Y cuando, con relámpagos y gritos, reaparece, como en Nerval o Artaud, en Nietzsche o Roussel, es la psicología la que calla y se queda *sin palabras* frente a este lenguaje que encuentra el sentido en ese desgarro trágico y esa libertad cuya sola existencia sanciona para el hombre contemporáneo el penoso olvido de los «psicólogos». [*MMPsy.*, p. 104]

VI

Probablemente lo que cabe concluir a partir de lo expuesto se abre en diversas direcciones, algunas no del todo compatibles entre sí, y no por la corrección o la incorrección del posible entramado argumentativo de unas y otras, pero sí por el lugar de enunciación. El argumento más socorrido es el de que media una suerte de corte epistemológico entre el Foucault

«pre-arqueológico» y el Foucault convertido ya en «arqueológico», gracias a la superación del obstáculo ideológico que representaba su «humanismo» (su «antropocentrismo», por decirlo en los términos de Robbe-Grillet). El mismo tipo de argumento se ha entonado por recurso a su biografía (y en más de una ocasión nos hemos hecho eco conscientemente de ello en lo que acaba de leerse).[101] Según esta versión, y dicho seguro que demasiado rápido, a principios de los cincuenta Foucault ejercía de psicólogo, de comunista y de homosexual, un triángulo lleno de conflictos más que graves, fácilmente perceptibles con sólo conjugarlos entre sí por parejas. A partir de ahí, el sentido se precipita de un modo parecido a como antes, aunque con otra modulación. Se puede entonar bajo, diciendo que Foucault sale huyendo hacia Suecia de un conflicto que no acierta a resolver, rompiendo con la psicología y el comunismo, y esperando encontrar un país donde fuera menos significativa su homosexualidad. Y que allí encuentra lo que no esperaba, una sociedad extremadamente puritana, una magnífica biblioteca y muy especialmente en medicina (la Carolina Rediviva, claro), y el soporte próximo y constante de Georges Dumézil. Y que a partir de ahí, Foucault comienza a volar solo.

Sin duda pueden buscarse las vueltas al argumento y ennoblecerlo, claro está, como también puede llevarse a un nivel aún más bajo, casi al del cotilleo mediático. Porque cabe recordar al respecto los conflictos tan graves de Pier Paolo Pasolini con el Partido, a causa de su homosexualidad, tanto como las continuas declaraciones de guerra contra la institución psiquiátrica de Franco Basaglia, a causa de su «izquierdismo»

101. Para las referencias biográficas nos apoyamos aquí, como en general, en Didier Eribon, *Michel Foucault* (Flammarion, París, 1989). En este caso, tomamos también algunos detalles puntuales que afectan al problema tratado de un texto anónimo (presumiblemente de Vincent Guillin), «De la rue Férou à Uppsala. Présentation du livre de Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*», disponible en http://1libertaire.free.fr/Foucault18.html, cuya información, hasta donde se ha podido contrastar, es del todo fiable.

(su *Morire di classe*, de 1969, es ya un clásico al respecto), por hablar tan sólo de dos de sus coetáneos.

Y en caso de tratar de ennoblecerlo, deberíamos volver entonces un poco atrás, a cuando se mencionaba la situación de conflicto en la que se encontraba Foucault en París, y recordar entonces algo que ya se ha leído: «Existe enfermedad cuando el conflicto, en lugar de propiciar una diferenciación en la respuesta, provoca una reacción difusa de defensa; en otras palabras, cuando el individuo no puede controlar, al nivel de sus reacciones, las contradicciones de su medio, cuando la dialéctica psicológica del individuo no puede encontrarse con la dialéctica de sus condiciones de existencia». Podríamos detenernos en una pequeña incongruencia que asoma en el texto, pero de la que cabría sacar todo el hilo que la paciencia de cada cual le permita. La enfermedad mental es resultado de un conflicto ante el que no se alcanza a diferenciar una respuesta, se nos dice por un lado. Y luego se añade («en otras palabras») que cuando entre la dialéctica del individuo y la de sus condiciones de existencia se abren contradicciones incontrolables, el individuo reacciona en esa frecuencia de «lo incontrolable» que tradicionalmente se asocia con la noción de «enfermedad mental», ni que sea en su forma vagamente jurídica de «trastorno mental transitorio».

Así las cosas, parece evidente que el texto pivota sobre el eje de ese «en otras palabras». A un lado tenemos un conflicto, una respuesta necesaria, y una diferenciación posible que no alcanza a precisarse. A renglón seguido nos hallamos ante unas contradicciones (las de un medio), y una imposibilidad de reacción que quiebra la dialéctica psicológica del individuo, quien sufre por ello o enferma, según. Y sin embargo, ahora sabemos que un conflicto, un antagonismo incluso, no tiene por qué ser pensado en los términos canónicamente dialécticos, sabemos que una diferencia queda reducida a su esqueleto más inútilmente abstracto cuando se la convierte en contradicción (piénsese tan sólo en la compleja distancia que se obviaría si a alguien se le ocurriera pensar los colores en términos de

«blanco» y «no blanco»), y que hablar de respuesta o hablar de reacción, si llegaran a equipararse como sinónimos ambos términos, nos dejaría con muy pocos recursos para distinguir entre alguien que habla y alguien que grita, amenaza o agrede. Que las imágenes que evocan, de un lado, dar una respuesta diferenciada a un conflicto y, del otro, superar dialécticamente una contradicción, arrastran una mutua incongruencia, grave. Y cabría concluir entonces que el modo de dar una respuesta diferenciada a su conflicto será, para Foucault, abandonar el modelo abstracto que le impone la dialéctica al discurso (ya que, lo sabemos, «cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual») y echar a andar en la dirección de un pensamiento de la diferencia.[102]

Es de esperar que a estas alturas haya quedado olvidada la cuestión de si existe o no un supuesto corte epistemológico, en la medida en que se hayan abierto preguntas más interesantes. Incluso la cuestión de casuística escolar sobre

102. Tal vez sea éste el momento, concluyendo, y después de todas las variantes establecidas entre las dos ediciones, de constatar un párrafo que se mantiene exactamente igual en ambas y que concluye con dos preguntas graves que, aunque moduladas de modos diferentes, pueden considerarse tutelares a lo largo de toda la andadura de Foucault: «Si Durkheim y los psicólogos americanos han encontrado la naturaleza misma de la enfermedad en la desviación y el aislamiento es sin duda por una ilusión cultural que tienen en común: nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que expulsa o encierra; en el momento mismo en el que diagnostica la enfermedad, excluye al enfermo. Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del desviado un enfermo y que buscan el origen de lo mórbido en lo anormal, son ante todo una proyección de temas culturales. En realidad, una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales que manifiestan sus miembros, cualquiera que sea el estatuto que dé a estas formas mórbidas: las coloque en el centro de su vida religiosa como ocurre a menudo entre los primitivos, o intente expatriarlas situándolas en el exterior de la vida social, como hace nuestra cultura.

Dos preguntas se plantean entonces: ¿Cómo nuestra cultura ha llegado a dar a la enfermedad el sentido de la desviación, y al enfermo un estatuto que lo excluye? ¿Y cómo, a pesar de ello, nuestra sociedad se expresa en estas formas mórbidas en las que se niega a reconocerse?», *MMPer.* y *MMPsy*, p. 75.

el momento a partir del cual comienza a ser legítimo citar a Foucault o usar sus conceptos como formando parte de una misma caja de herramientas parece perder toda su mordiente. Desde un punto de vista académico, diríamos que es legítimo siempre, a condición de fechar la referencia. Y desde el punto de vista de Foucault podría decirse que nunca, si tenemos presente, como se recordará, su afirmación: «Quisiera escribir libros bomba, es decir, libros que fueran útiles precisamente en el momento en que alguien los escribe o los lee. Y que luego desaparecieran...».

TRES:
HABLAR ES HABLAR

«Dans un langage dédialectisé, au cœur de ce qu'il dit, mais aussi bien à la racine de sa possibilité, le philosophe sait que «nous ne sommes pas tout»; mais il apprend que lui-même le philosophe n'habite pas la totalité de son langage comme un dieu secret et tout-parlant; il découvre qu'il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n'est pas maître; un langage qui s'efforce, qui échoue et se tait et qu'il ne peut plus mouvoir; un langage qu'il a lui-même parlé autrefois et qui maintenant s'est détaché de lui et gravite dans un espace de plus en plus silencieux. Et surtout il découvre qu'au moment même de parler il n'est pas toujours logé à l'intérieur de son langage de la même façon; et qu'à l'emplacement du sujet parlant de la philosophie —dont nul depuis Platon jusqu'à Nietzsche n'avait mis en cause l'identité évidente et bavarde— un vide s'est creusé où se lient et se dénouent, se combinent et s'excluent une multiplicité de sujets parlants».

Michel Foucault, «Préface à la transgression».[103]

103. «*En un lenguaje desdialectizado, en el corazón de lo que dice*, pero también en la raíz de su posibilidad, el filósofo [Bataille] sabe que "no lo somos todo", pero aprende que el filósofo mismo no habita la totalidad de su lenguaje *como un dios secreto y omniparlante*, descubre que, a su lado, hay un lenguaje que habla y del que no es el amo; un lenguaje que se esfuerza, que fracasa y se calla, y al que no puede mover; un lenguaje que él mismo

MICHEL FOUCAULT:
Una política de la experiencia[104]

> «Les formes singulières de l'expérience peuvent bien porter en elles des structures universelles; elles peuvent bien n'être pas indépendantes des déterminations concrètes de l'existence sociale; cependant, ni ces déterminations ni ces structures ne peuvent donner lieu à des expériences (c'est-à-dire à des connaissances d'un certain type, à des règles d'une certaine forme et à certains modes de conscience de soi et des autres), si ce n'est à travers la pensée. Pas d'expérience qui ne soit une manière de penser et ne puisse être analysée du point de vue d'une histoire de la pensée; c'est ce qu'on pourrait appeler le principe d'irréductibilité de la pensée».
>
> Michel Foucault, «Preface to *The History of Sexuality*».[105]

I

Quisiera proponer en lo que sigue algo parecido a un posible diapasón de lectura para la obra de M. Foucault, una vía de acceso

104. Una primera versión de este texto se publicó en J. A. Bermúdez (ed.), *Michel Foucault, un pensador poliédrico*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2012.
105. «Las formas singulares de la experiencia es posible que impliquen estructuras universales; es posible que no sean independientes de las determinaciones concretas de la existencia social; sin embargo, ni estas determinaciones ni estas estructuras pueden dar lugar a experiencias (es decir, a conocimientos de un tipo determinado, a una forma determinada de reglas y a ciertos modos de conciencia de sí y de los otros), si no es a través del pensamiento. No existe una experiencia que no sea una manera de pensar y que no pueda ser analizada desde el punto de vista de una historia del pensamiento; es lo que podría llamarse el principio de irreductibilidad del pensamiento», «Preface to *The History of Sexuality*», en P. Rabinow (ed) *The Foucault Reader* (Pantheon Books, New York, 1984).

al itinerario de su pensamiento, sin duda modesta, pero pienso que eficaz, capaz de permitirnos transitar con tino por su trabajo y llevarnos todo lo lejos que queramos y podamos llegar.

Lo que sigue está dicho sin embargo fuera de toda autoridad, sin voluntad polémica alguna: no se trata aquí de contradecir ningún juicio más o menos establecido, sino de proponer una vía de acceso que acaso permita diversificar de otro modo la inteligibilidad del proyecto foucaultiano. Fuera de todo contexto dialéctico, lo que sigue, antes que plegarse a la lógica del *o bien... o bien*, apuesta decididamente por el *no sólo... sino también*, subrayando siempre el *también*.

II

Comenzaré apoyándome en una cita menor, de escaso relumbrón pero bien reveladora, dotada, si se quiere decir así, con toda la eficacia de lo *infame*. En 1971, en el curso de un encuentro con un grupo de estudiantes de bachillerato, Foucault afirmará: «Yo opondría la experiencia a la utopía. La sociedad futura comienza a dibujarse tal vez a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, otra forma de consciencia, otro tipo de individualidad... Si el socialismo surgió de las utopías del siglo XIX, la socialización real surgirá quizá en el siglo XX de las experiencias».[106]

A un lado pues la utopía y del otro un *topos* específico y difícil («uno de los más oscuros que tenemos», según reza el tópico escolar gadameriano), la experiencia. Quisiera proponerles que echáramos a andar a partir de aquí, dejándonos solicitar por ese *topos*, tratando de rastrear la relevancia de la noción de experiencia en la diagonal de la obra de Foucault.

106. «Par-delà le bien et le mal» (entrevista con los estudiantes de bachillerato Alain, Frédéric. Jean-François, Jean-Pierre, Philippe, Serge, recogida por M.-A. Burnier y P. Graine), *Actuel*, n.º 14, noviembre 1971, recopilada en *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, p. 223 y ss.

¿Podría ser que acabara resultando un concepto clave del itinerario foucaultiano? Y de suponerlo así, ¿a qué mirada nos conduciría esta suposición?[107]

Se dirá, con razón, que, habida cuenta que la experiencia es uno de los conceptos mayores de la tradición fenomenológica en la que Foucault se formó y de la que siempre trató de escapar, se le hace un flaco favor a su pensamiento reconduciéndolo de nuevo a las viejas categorías. Pero también es verdad que aquí, en su contraposición escarpada (ni lineal ni plana, al contrario, llena de aristas) con la utopía, se abre para la experiencia una dimensión política notablemente alejada del planteamiento fenomenológico tradicional. Se dirá entonces, también con razón, que la posición de la experiencia como problema político no es un gesto teórico que pueda considerarse específico únicamente de Foucault, ya que se trata más bien de una constante contemporánea, de W. Benjamin y su reflexión sobre la *Erlebnis* y la *Erfahrung* a la *politics of experience* de R. Laing. Pero esto, en lugar de ser un obstáculo, bien podría ser una ventaja, si dejamos de lado el punto de vista de las atribuciones de autor, tradición o escuela, y en lugar de ello

107. He intentado poner a prueba esta perspectiva en varias ocasiones, la más significativa tal vez sea «Para una política de la experiencia», introducción a *Entre filosofía y literatura* de Michel Foucault, *Obras esenciales 1* (Paidós, Barcelona, 1999). Poco a poco este punto de vista ha ido dejando de ser tan insólito; pueden destacarse al respecto las siguientes publicaciones: Timothy Rayner, «Between Fiction and Reflection: Foucault and the Experience Book», *Continental Philosophy Review*, n.º 36, 2003, pp. 27-43; Gary Gutting, «Foucault's Philosophy of Experience», *boundary 2*, vol. 29, n.º 2, 2002, pp. 69-85. Timothy O'Leary, «Foucault, Experience, Literature», *Foucault Studies*, n.º 5, pp. 5-25, January 2008. También el capítulo sobre Bataille, Barthes y Foucault, en Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (University of California Press, 2006), y, del mismo autor, «Los límites de la experiencia-límite: Bataille y Foucault» en *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva* (Universidad Diego Portales, Chile, 2003). En español, Joaquín Fortanet, «Leer a Foucault. Una crítica de la experiencia», en Δαίμων. *Revista de Filosofía*, 43, 2008; también del mismo autor, la parte correspondiente en *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (PUZ, Zaragoza, 2010).

retenemos los diferentes modos de existencia de esta consideración política de la experiencia en su desnudo anonimato, porque lo que se nos haría interesante entonces serían las vías de mestizaje posibles que a partir de ahi se abren.

III

Pero ¿acaso las claves mayores de la armazón del trabajo foucaultiano no están ya definitivamente establecidas, refrendadas y tuteladas por el propio Foucault, además? ¿Qué podría añadir a lo que sabemos una atención centrada en la noción de experiencia?

Y sí, sin duda es cierto, es cierto lo que suele contarse sobre Foucault, sobre su pensamiento y su obra: que pueden distinguirse tres etapas en su evolución, por ejemplo. De 1961 a 1970, un primer período en el que sus procedimientos metódicos se caracterizan como arqueológicos, y su objeto de indagación es el saber (y en una progresión evidente: la locura y la psiquiatría; la enfermedad y la medicina; el humanismo y las ciencias humanas). De 1970 a 1976, un segundo período en el que sus procedimientos metódicos se caracterizan como genealógicos, y su objeto de indagación es el poder. Ahora, por recurso a la noción de poder, sus procedimientos metódicos pasarán de descriptivos a explicativos, hasta el punto de que *Surveiller et punir* (1975) puede entenderse como un ejercicio de reescritura de *Histoire de la folie* (1961), ayudándose con las estrategias discursivas diseñadas en *Naissance de la clinique* (1963), con objeto de tratar de dar respuesta a la cuestión mayor que *Les mots et les choses* (1966) dejaba abierta a propósito del surgimiento de las ciencias humanas. Se recordará la indecisión que flotaba al respecto: «Lo primero que debe constatarse es que las ciencias humanas no han recibido en herencia un determinado dominio previamente dibujado, tal vez medido en su conjunto pero que permanecía yermo, ante el que la tarea sería elaborarlo con conceptos finalmente científicos y métodos positivos... Las ciencias humanas no aparecieron

hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo apremiante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió (por las buenas o por las malas, y con más o menos éxito) incluir al hombre entre los objetos científicos –entre los cuales no es seguro que pueda ser colocado de un modo absoluto–; aparecieron el día en el que el hombre se constituyó en la cultura occidental, a la vez como lo que hay que pensar y lo que está por saber».[108] Eso bajo el efecto de lo cual surgió la necesidad de las ciencias humanas y cuya determinación quedaba aquí en suspenso será precisamente lo que *Surveiller et punir* se va a empeñar en indagar.

Con la publicación del primer volumen de la *Histoire de la sexualité* (1976), al final de esta etapa, se abre la andadura del último período, interrumpido por su muerte en 1984. A diferencia de las etapas anteriores, Foucault no pudo tutelar, como es obvio, la recepción de sus últimos trabajos, por lo que incluso el rotulo general que debería asignárseles quedará sin acabar de determinar... Sus procedimientos metódicos serán ahora tanto arqueológicos como genealógicos,[109] y su objeto dominante tal vez sea la subjetividad.

Sin duda todo esto es cierto, y sin embargo...

IV

Sin embargo, si por un momento nos olvidáramos de lo que sabemos y abriéramos uno a uno los libros de Foucault por

108. *Les mots et les choses* (Gallimard, París, 1966), pp. 355-56.
109. Se recordará la conversación del 26 de abril de 1983 con H. Dreyfus y P. Rabinow, a la que aludíamos antes en la que Foucault anota: «Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos...». Véase M. Morey, «La cuestión del método», introducción a M. Foucault, *Tecnologías del yo* (Paidós, Barcelona, 1990), donde he intentado una aproximación a las comodidades, no siempre beneficiosas, de una tripartición como ésta. El texto está recogido en la presente selección.

sus primeras páginas, buscando el lugar en el que explicita su compromiso con el lector, tal vez nos lleváramos más de una sorpresa. Y es que *Histoire de la folie* se nos presenta, según reza el prefacio original desaparecido en posteriores ediciones, con el compromiso de «hacer la historia de esa otra forma de locura por la que los hombres, en el gesto de razón soberana que encierra a su vecino, comunican y se reconocen a través del lenguaje sin perdón de la no-locura... [Se trata] de alcanzar, en la historia, ese grado cero de la historia de la locura, en el que es una experiencia indiferenciada, experiencia todavía no compartida de la partición misma». Y remata la presentación diciendo: «Esta estructura de la experiencia de la locura, que pertenece por completo a la historia, pero que se asienta en sus confines, y ahí es donde se decide, es el objeto de este estudio. Es decir, que no se trata en absoluto de una historia del conocimiento, sino de los movimientos rudimentarios de una experiencia. Historia no de la psiquiatría sino de la locura misma, en su vivacidad, antes de cualquier captura por el saber».[110]

Por su parte, *Naissance de la clinique* dice lo que se propone del modo siguiente: «La investigación que aquí se emprende implica pues el propósito deliberado de ser a la vez histórica y crítica, en la medida en que se trata, fuera de cualquier intención prescriptiva, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica tal como la época moderna la ha conocido».[111] Y sus últimas líneas son: «La cultura europea, en los últimos años del siglo XVIII, dibujó una estructura que todavía no ha sido desanudada; comenzamos apenas a desenredar algunos hilos, que nos son tan desconocidos que a menudo los tomamos por maravillosamente nuevos o absolutamente arcaicos, cuando desde hace dos siglos (no menos pero tampoco mucho más) han constituido la trama sombría pero sólida de nuestra experiencia».[112] Y, finalmente, en el último de los textos

110. «Préface», en *Dits et écrits*, I, p. 164.
111. *Naissance de la clinique* (Gallimard, París, 1963), p. XV.
112. *Ibid.*, p. 203.

históricos del llamado período arqueológico, *Les mots et les choses*, afirma: «Existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden, una experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser. Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia. Se trata de mostrar en qué ha podido convertirse, a partir del siglo XVI, en una cultura como la nuestra...».[113]

¿Qué pensar entonces?

Al leer con calma esos propósitos explicitos, una corrección sobre lo anterior se impone, casi obligada. Y es que los apremios por valorar el discurso de Foucault en términos epistemológicos (arqueología del saber) o políticos (genealogía del poder) tal vez hayan sumido en un punto ciego esa otra dimensión, *también* presente, de la experiencia; tal vez esas urgencias hayan apantallado el hecho de que la problematización de una determinada experiencia es lo que *también* está en juego en su trabajo.

V

Aunque de un modo precipitado, esa presencia de la experiencia en el proyecto mismo de sus textos arqueológicos también podría verse como un residuo de su formación fenomenológica, incluso como un recurso para tratar de acomodar el propio discurso según los tópicos habituales del contexto tradicional. Y sin embargo no es éste el caso, porque Foucault apoya de modo explícito el término, reivindicándolo precisamente en antagonismo directo con el uso fenomenológico.

> La experiencia del fenomenólogo es, en el fondo, un cierto modo de poner una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria para captar sus significaciones. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, al contrario, la experiencia es tratar de alcanzar un cierto punto

113. *Les mots et les choses* (Gallimard, París, 1963), p. 13.

de la vida lo más próximo posible de lo invivible. Lo que se precisa es el máximo de intensidad y, a la vez, de imposibilidad. El trabajo fenomenológico, al contrario, consiste en desplegar todo el campo de posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana. Además la fenomenología trata de captar la significación de la experiencia cotidiana para encontrar en qué medida el sujeto que yo soy es efectivamente fundador, en sus funciones trascendentales, de esa experiencia y de sus significaciones. Por el contrario la experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función arrancar al sujeto de sí mismo, de modo que ya no sea él mismo o se vea transportado a su aniquilación o su disolución. Es una empresa de desubjetivación.[114]

La filiación que reclama para su noción de experiencia será así la que autores como Bataille o Blanchot han comenzado a tematizar a partir de Nietzsche, precisamente para escapar de la fenomenología sartreana, reivindicando explícitamente la necesidad de que pensar sea, ante todo, *otro tipo de experiencia*...

A partir de aquí se precisa notablemente el dibujo anterior.

VI

En cualquier caso, ¿podría decirse que el lugar medular atribuido por Foucault a la noción de experiencia se limita a la llamada etapa arqueológica? La respuesta es que no, rotunda y a la vez esclarecedora, porque lo que nos permite darla son las líneas con las que se abre el prólogo a sus últimos volúmenes de *Histoire de la sexualité*, por ejemplo, donde dice:

114. «Conversazione con Michel Foucault» (conversación con D. Trombadori, París, 1978), *Il Contributo*, 1, enero-marzo 1980, recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 41 y ss).

En suma, se trataba de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había conformado una «experiencia» por la que los individuos acabaron reconociéndose como sujetos de una «sexualidad» abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada por un sistema de reglas y restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia, si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.[115]

Aquí, no sólo (un dominio específico de) la experiencia sigue siendo el objeto de indagación que se propone, sino que la experiencia «cultural» queda caracterizada en la intersección entre los tres ámbitos a los que Foucault ha dedicado sucesivas etapas de su itinerario intelectual, según la cronología normalizada: el saber, el poder y la subjetividad.

Y tal vez fuera también éste el momento de recordar que, bien a menudo, los dominios de experiencia a los que Foucault ha consagrado sus estudios son o están muy cerca de ser lo que se conoce como experiencias-límite: la locura, la enfermedad, la muerte, el encierro, la sexualidad...

VII

Hace un momento escuchábamos a Foucault desmarcarse del lastre cartesiano que grava el ámbito de lo que cabe dentro de la noción fenomenológica de experiencia, y caracterizarla por el contrario como «una empresa de des-subjetivación». Será a continuación cuando le cuente a Trombadori lo que entiende por experiencia-límite.

La idea de una experiencia-límite, que arranque al sujeto de sí mismo, esto es lo que ha sido realmente importante para

115. *Histoire de la séxualité*, II (Gallimard, París, 1984), p. 10.

mí de la lectura de Nietzsche, Bataille o Blanchot, y lo que ha hecho que, por más aburridos, por más eruditos que sean mis libros, siempre hayan sido concebidos como experiencias directas que apuntaban a arrancarme de mí mismo, a impedirme seguir siendo el mismo.[116]

Tras esta reivindicación de la experiencia del libro como un modo de autotransformación, una suerte de muerte y resurrección del autor mediante el ejercicio del pensamiento, y directamente en línea con su defensa testamentaria, quince años más tarde, del *penser autrement* (más adelante tendremos ocasión de detenernos en esa reivindicación del trabajo filosófico en tanto que comprometido con la tarea de tratar de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo), poco después matizará como sigue:

En el libro, la relación con la experiencia debe permitir una transformación, una metamorfosis, que no sea simplemente la mía, sino que pueda tener un cierto valor, un cierto carácter accesible para los demás, de modo que esta experiencia pueda ser hecha por otros.[117]

Para concluir la reflexión así, tomando *Histoire de la folie* como ejemplo:

El libro ha constituido para mí –y para quienes lo han leído o utilizado– una transformación de la relación (histórica, y de la relación teórica, de la relación moral también, ética) que tenemos con la locura, con los locos, con la institución psiquiátrica y con la verdad misma del discurso psiquiátrico. Así pues, es un libro que funciona como una experiencia, para quien lo escribe y para quien lo lee, mucho más que como la constatación de una verdad histórica. Para que esta experiencia

116. «Conversazione con Michel Foucault», *loc. cit.*
117. *Ibid.*

> pueda hacerse a través del libro es preciso que lo que se dice sea verdad en términos de verdad académica, históricamente verificable. No puede ser exactamente una novela. Y sin embargo lo esencial no está en la serie de constataciones verdaderas o históricamente verificables, sino más bien en la experiencia que el libro permite llevar a cabo. Ahora bien, esta experiencia no es ni verdadera ni falsa. Una experiencia es siempre una ficción, es algo que uno fabrica para sí mismo, que no existe antes y que comenzará a existir después. Ésta es la difícil relación con la verdad, el modo en que ésta se encuentra comprometida en una experiencia que no está vinculada con ella y que, hasta cierto punto, la destruye.[118]

A poco que nos demoremos con algo de atención en lo dicho veremos cómo se agrava el planteamiento anterior respecto del lugar posible que ocupa la noción de experiencia en el conjunto de su reflexión. Y es que lo que nos encontramos aquí ya no es un desplazamiento en aquello que sus textos toman como objeto de indagación (no la «locura» sino «la *experiencia* de la locura», no la «sexualidad» sino «la *experiencia* de la sexualidad», etc.), un matiz apenas que podría considerarse prescindible para una lectura rápida. Ahora lo que queda también caracterizado al amparo de la noción de experiencia son sus procedimientos mismos de escritura, su relación con el lector y con la verdad, todo lo que de un modo pomposo podría denominarse su metodología. Evidentemente es cierto que Foucault arma y usa protocolos metodológicos a los que llama arqueología y genealogía, y que ambos son dos cosas distintas, tanto por sus maneras como por sus vecindades, más cerca del ámbito epistemológico la una y del político la otra. Sin embargo, de ser cierto lo que acabamos de leer, se nos estaría diciendo que estos artificios metódicos tendrían como finalidad no un mejor conocimiento del objeto de estudio (la locura, por ejemplo, con lo que los resultados de sus trabajos tendrían interés para

118. *Ibid.*

los expertos profesionales del tema), sino una transformación de la experiencia que sobre tal dominio tenía el lector (el lector cualquiera, uno mismo, nadie y cada cual). Como si señalara que, en filosofía, la aventura del conocimiento tiene una especificidad que la separa netamente de aquello a lo que se aplican las ciencias humanas: si para éstas de lo que se trata es de alcanzar un conocimiento cada vez mejor de su objeto de estudio, a la filosofía le es imposible ignorar que tal cosa no puede llevarse a cabo sin una transformación del sujeto de conocimiento, se sepa o no, y que, sin duda, es mejor tratar de saberlo.[119]

VIII

Visto lo visto, habida cuenta de que al parecer de lo que se trata es de llevar al lector a una transformación de su propia expe-

119. Tal vez si atendiéramos a la *posición del interlocutor* en el discurso foucaultiano resultaría que, aunque es cierto que la andadura de la obra de Foucault se deja escandir como la articulación progresiva de una respuesta a tres grandes preguntas (por el saber, por el poder, por la subjetividad), el modo en el que estas preguntas vienen planteadas no abre (exactamente, o tan sólo) una gran pregunta por el saber (*¿qué es el saber?*), en la que estarían interesados epistemólogos, historiadores y científicos sociales; ni una gran pregunta por el poder (*¿qué es el poder?*), destinada a convocar la atención de periodistas, políticos y ciudadanos; ni tampoco una gran pregunta por la subjetividad (*¿cómo se constituye la subjetividad?*), en la que se verían implicados los agentes de los discursos e instituciones de tipo «psi-». Le corresponde sin duda a G. Deleuze [en *Foucault*, Minuit, París, 1986] el mérito de haber reformulado la textura del plano de enunciación en el que se dan las preguntas foucaultianas, transformándolas en: *¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿quién soy?* El desplazamiento puede parecer, por leve, anecdótico pero es de singular importancia, porque el interlocutor al que tales preguntas apelan no es entonces ni el hombre de ciencia, ni el periodista ni el ciudadano en cuanto tales, sino nadie y cada cual, ese *uno mismo* lector cuya intimidad está atravesada por problemas de saber, de poder y de subjetivación, a los que atiende precisamente en esa medida. A la luz de lo que la noción de experiencia nos enseña, resultaría entonces que ese *uno mismo* (*soi, self*) que finalmente será el objeto de reflexión de sus últimos trabajos habría sido desde siempre el interlocutor de los mismos.

riencia, en algunos de sus aspectos, a través de una experiencia de lectura, y habida cuenta del carácter de ficción de toda experiencia, ni verdadera ni falsa, desde aquí, la vecindad del trabajo de Foucault con el quehacer de la literatura podría comenzar a ser tal vez ponderado de otro modo. Se recordará:

> Los autores más importantes que me han, no exactamente formado, pero permitido que me desmarcara de mi formación universitaria, fueron gente como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, que no eran filósofos en el sentido institucional del término, y un cierto número de experiencias personales, por supuesto. Lo que más me ha impresionado y fascinado de ellos y les ha concedido la especial importancia que tienen para mí, es que su problema no era la construcción de un sistema, sino la construcción de una experiencia personal. En cambio, en la universidad, me entrenaron, me formaron, me forzaron a aprender esas grandes maquinarias filosóficas que se llamaban hegelianismo, fenomenología...[120]

Pero lo importante quizá no sea tanto esto, el ejemplo recogido del espacio literario señalando la prioridad que tiene la constitución de una experiencia cognoscitiva frente a cualquier voluntad de completitud discursiva, cuanto la experiencia misma que desde esa cierta literatura se ofrece, en tanto que experiencia *tutelar*...

> Seguramente un día será preciso reconocer la soberanía de estas experiencias y tratar de acogerlas: no porque se trate de liberar su verdad —pretensión irrisoria ante estas palabras que son límites para nosotros—, sino para liberar finalmente a partir de ellas nuestro lenguaje.[121]

120. «Conversazione con Michel Foucault», *loc. cit.*
121. «Préface à la transgression», en *Dits et écrits*, I, p. 240.

¿Podría ser ésta una manera fecunda de plantear la relación del discurso foucaultiano con la experiencia literaria –no evacuándola por recurso a las retóricas del estilo y el embellecimiento de la prosa sino haciendo de dicha experiencia el *experimento crucial* a partir del cual se intenta sacar fuera de sus goznes los tópicos del transcurrir discursivo? ¿Cómo explicar si no, podría decirse, evidencias tan palmarías y troncales en su discurso como la fácil filiación que se establece entre su reivindicación del archivo y la conocida consigna de Blanchot dictaminando el fin de cualquier canon que pretendiera legitimar una determinada legibilidad («Ya no hay biblioteca. A partir de ahora, cada cual leerá a su aire»), o la distinción de Bataille entre existencia y empleo del tiempo que está en la base de su diferencia entre el ámbito de lo económico y el de lo político, en sus análisis del poder?[122] ¿Podría ser que lo propio del quehacer de Foucault fuera, *también*, el modo en que lleva a discurso experiencias cognoscitivas cuyo origen no es discursivo?

IX

Pero cómo, se dirá, ¿nos va a llevar la noción de experiencia a poner en duda la pertinencia de uno de los tópicos que más asiduamente se le atribuyen, va a hacer que se desdibuje también una de las imágenes más persistentes que nos permiten identificar su tarea, la de «Foucault, filósofo del discurso»?

122. Se recordará la afirmación de Blanchot: «Devant le grand portail, je retrouvai la vieille femme qui me regarda avec un sourire malicieux: "Connaissez-vous la nouvelle? Il n'y a plus de bibliothèque. Chacun désormais lira à sa guise"» [«Dernier mot», en *Après coup*, Minuit, París, 1983, pp. 62-63]. Por lo que respecta a Bataille he intentado una caracterización de esta vinculación, tomando apoyo en una conversación personal con M. Foucault, en «De la santificación de la risa», recogido en *Pequeñas doctrinas de la soledad* (Sexto Piso, México/Madrid, 2007), pp. 157 y ss., especialmente pp. 177-81.

Bien está que por recurso a la noción de experiencia sea posible afinar la mirada a lo que fueron, de su primer libro al último, no sólo los objetos de sus estudios sino también el talante de sus procedimientos discursivos, puestos al servicio de una tarea de desubjetivación siempre; bien está que la relación de su trabajo con la experiencia literaria vea reconocida de este modo su radical importancia o que la emergencia de la tercera de sus etapas pierda buena parte de su incomodidad y su extrañeza, bien está. Pero ¿la presencia clave de la noción de experiencia en el trabajo de Foucault nos autorizaría a entenderlo, también, como una aportación más a la crítica contemporánea de la racionalidad discursiva?

En lugar de responder de inmediato, tal vez fuera éste el momento de recordar el contexto en el que se da la afirmación de Foucault que enfrentaba utopía y experiencia, tomada como punto de partida de estas páginas. Allí, replicando a la cuestión que le plantea uno de los estudiantes («... el movimiento actual tendría necesidad de una utopía y una reflexión teórica que superaran el campo de las experiencias vividas, parcelarias y reprimidas»), Foucault señala: «¿Y si dijéramos lo contrario: que hay que renunciar a la teoría y al discurso general? Esta necesidad de teoría forma parte todavía de este sistema con el que ya no queremos tener nada que ver». Y a continuación vienen las palabras que ya conocemos: «Yo opondría la experiencia a la utopía...».[123]

Por más sorprendente que pueda parecer esta afirmación desde el tópico que hace de Foucault un (incluso *el*) «filósofo del discurso», no puede decirse que no haya insistido en ella, a menudo. La pregunta seria entonces, quizá, ¿cómo es que ha permanecido tan a menudo invisible, a fuerza de no estar oculta? Incluso en el texto que más se aviene con el tópico, *L'archéologie du savoir*, se la encuentra abiertamente presente. Se recordarán sus líneas finales: allí, después de admitir lo que puede tener de decepcionante, provocador e insoportable el

123. «Par-delà le bien et le mal», *loc. cit.*

trabajo de análisis que acaba de llevar a cabo para quienes entienden la historia de los discursos como algo «animado por las metáforas tranquilizadoras de la vida o la continuidad intencional de lo vivido», Foucault afirmará: «Comprendo bien el malestar de todos ellos. Sin duda les ha costado bastante reconocer que su historia, su economía, sus prácticas sociales, la lengua que hablan, la mitología de sus ancestros, incluso las fábulas que les contaban en la infancia, obedecen a reglas que no están enteramente dadas a su conciencia; no desean en absoluto que se los desposea, además y por añadidura, de este discurso en el que quieren poder decir inmediatamente, sin distancia, lo que piensan, creen o imaginan; preferirían negar que el discurso sea una práctica compleja y diferenciada, que obedece a reglas y transformaciones analizables, antes que verse privados de esta tierna certidumbre, tan consoladora, de poder cambiar, si no el mundo, si no la vida, por lo menos su "sentido", mediante la frescura de una palabra que no viniera sino de ellos mismos, y que permaneciera en la mayor proximidad de la fuente, indefinidamente. Tantas cosas en su lenguaje se les han escapado ya que no quieren que también se les escape, además, lo que dicen, este pequeño fragmento de discurso –palabra o escritura, tanto da– cuya frágil e incierta existencia llevaría su vida más allá, y durante más tiempo. No pueden soportar (y se les comprende un poco) que se les diga: "El discurso no es la vida: su tiempo no es el vuestro; en él no os reconciliaréis con la muerte; es posible que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que vais a hacer, con todo lo que decís, un hombre que viva más que él"».[124]

Leídas con atención estas líneas, tal vez sorprenda menos entonces la reivindicación final del «ensayo» (y repárese bien en lo que ello implica en el contexto de una pretendida «filosofía del discurso») con la que concluye su andadura, en 1984:

124. *L'archéologie du savoir* (Gallimard, París, 1969), pp. 274-75.

> ¿Pero qué es hoy la filosofía –quiero decir, la actividad filosófica– sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo; si no consiste, en lugar de en legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? [...] El «ensayo», que debe entenderse como prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación, es el cuerpo vivo de la filosofía, si es que sigue siendo todavía hoy lo que fue antaño, es decir, «una ascesis», un ejercicio de sí, en el pensamiento.[125]

A partir de aquí, tal vez ahora fuera posible ya volver sobre nuestros pasos y dar así por cerrada esta invitación a atender en la obra de Foucault, *también*, a esos otros aspectos que nos permite vislumbrar la noción de experiencia, que no tienen sólo que ver con lo que en su día fueron «los debates intelectuales del momento», sino pura, simple y llanamente con el ejercicio del pensamiento.

125. *Histoire de la sexualité*, II, *loc. cit.*, pp. 14-15.

SOBRE EL LUGAR DE LA TEORÍA EN M. FOUCAULT
Materiales para una reflexión[126]

> «Au lendemain de la guerre, il [Jean Hyppolite] nous apprenait à penser les rapports de la violence et du discours; il nous apprenait hier à penser les rapports de la logique et de l'existence; à l'instant encore, il nous a proposé de penser les rapports entre le contenu du savoir et la nécessité formelle. Il nous a appris finalement que la pensée philosophique est une pratique incessante; qu'elle est une certaine façon de mettre en œuvre la non-philosophie, mais en demeurant toujours au plus près d'elle, là où elle se noue à l'existence. Avec lui, il nous faut rappeler sans cesse que "si la théorie est grise, il est vert, l'arbre d'or de la vie"».
>
> M. FOUCAULT, «Jean Hyppolite», 1969.[127]

I

Cuando en enero de 1988 se convocó en París, casi clandestinamente, el Primer Encuentro Internacional sobre Michel

126. Una primera versión de este texto se publicó en VV.AA., *Divisar el pensamiento de Foucault. Una propuesta para el s. XX*, Amentia Editorial, Barcelona, 2012.
127. «Al acabar la guerra, [Jean Hyppolite] nos enseñaba a pensar las relaciones entre la violencia y el discurso; ayer nos enseñaba a pensar las relaciones entre la lógica y la existencia; hace sólo un tiempo nos propuso pensar las relaciones entre el contenido del saber y la necesidad formal. Finalmente, nos enseñó que el pensamiento filosófico es una práctica incesante; que es un cierto modo de poner en práctica la no-filosofía, pero permaneciendo siempre lo más cerca posible de ella, allí donde se vincula con la existencia. Con él, debemos recordar siempre que "si la teoría es gris, es verde el árbol de oro de la vida"», «Jean Hyppolite. 1907-1968», *Revue de métaphysique et de morale*, año 74, 2, abril-junio de 1969; recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 799 y ss.

Foucault, los organizadores llegaron sin dificultad a un acuerdo sobre el título específico que debían llevar aquellas jornadas, las primeras que le dedicaba París, casi cuatro años después de su muerte. Se llamarían simplemente: «Michel Foucault, philosophe». Lejos de ser una salida fácil del compromiso, el título fue consecuencia de una decisión muy consciente, apoyada, con algo de reivindicación incluso. Y es que aquello en lo que *acabaron coincidiendo cuando se pusieron a pensar* y debatir sobre la importancia, la relevancia, la especificidad del trabajo de Foucault que debía ser destacada por delante, como una seña de identidad, fue precisamente ésta la que sentó consenso. Para muchos, Foucault era básicamente un historiador heterodoxo, dotado de una heterodoxia fascinante, profundamente transgresiva, pero historiador ante todo, escrupuloso, paciente, y capaz de introducir desplazamientos de perspectiva en los dominios objeto de su análisis que invitaban, que exigían que fueran pensados de nuevo. Según cada cual, se subrayaba su relevancia literaria, gnoseológica, política, ética o estética..., pero lo importante es que la justificación en cada caso tenía que ver con el reconocimiento de la importancia que habían tenido determinados gestos filosóficos que Foucault había introducido, haciendo difícil que se siguiera pensando lo que se pensaba en esos dominios del mismo modo, invitando a pensarlos de otra manera.

Probablemente un filósofo sea aquel capaz de inventar gestos del pensamiento y aquel que sabe administrarlos, y éste es el aspecto que probablemente la comisión que organizó los encuentros quería destacar ante todo, en polémica con la recepción académica de su pensamiento, urgida por encasillar su trabajo en marcos teóricos preestablecidos. Y es que de este modo se perdía la fuerza innovadora de su gestualidad filosófica, la atención a las operaciones específicas que le permitían incidir sobre la costra de lo gnoseológicamente establecido para abrir de nuevo la posibilidad del pensamiento, esos gestos suyos minúsculos a veces pero casi siempre demoledores. Lo grave no era que la recepción escolar errara en sus encasillamientos, lo grave es que

acomodado bien que mal en ellos, el trabajo de Foucault perdía casi enteramente su mordiente más extrema, la que hace que sea ante todo un ejercicio de pensamiento.

A pesar de que hoy se sigue encuadrando a menudo su trabajo entre las hermenéuticas del siglo xx, por ejemplo, tal vez no sean éstas las peores banalidades que amenazan la recepción actual de su pensamiento. En estos tiempos de la sociedad de la comunicación, como se sabe, Internet ha desplazado y reordenado los marcos bajo los que circula la mercancía llamada antes conocimiento, ahora información. En estos nuevos marcos, uno de los tópicos más pertinaces y previos que acompañan la mención de su nombre es aquel que lo califica como «teórico» de algo, del discurso, del poder, de la sexualidad, del encierro, o del estructuralismo, lo que sea, pero siempre queda identificado como un suministrador de determinados contenidos teóricos. No es preciso extenderse en consideraciones sobre las consecuencias que para el conocimiento conlleva su conversión en información, ni en general ni en el caso concreto de Foucault. En lo que sigue quisiera tan sólo proponer un recorrido de lectura a través de los textos de Foucault para que el lector pueda ponderar si el tópico se sostiene, y si lo hace, en qué medida, con qué matices, y si no lo hace, adónde nos lleva constatarlo. En lo que tiene de gesto, este paseo se suma a aquel otro gesto de hace veintitrés años que decidió nombrarle filósofo, y entonces habria que decir que lo que sigue no intenta sino mostrar el detalle de todo aquello que, por las urgencias de adjetivarlo como teórico de algo, irremediablemente se pierde.[128]

128. Lo que sigue debería considerarse como una primera aproximación al problema tan sólo, un muestreo cabría decir, si no fuera por la connotación estadística del término, inadecuada aquí. Y es que el recorrido ha intentado plegarse ante todo a la exigencia de exhaustividad justamente reivindicada por el propio Foucault, pero restringiendo el dominio de referencia con el fin de que fuera ante todo manejable, en esta primera aproximación. Se han tomado en consideración así todas, y únicamente, las entrevistas en las que Foucault hace referencia a la teoría y a lo

Foucault comienza a interrogarse públicamente por lo teórico en general básicamente a partir de los debates que se levantaron con *Les mots et les choses* (1966) y que acabaron dando lugar a *L'archéologie du savoir* (1969), texto con el que intenta responder a la polémica. La primera de sus afirmaciones tiene que ver precisamente con la relación entre el saber (ese saber anónimo e implícito del que se pretende hacer la arqueología) y la teoría. Esta afirmación permitió una de las primeras caracterizaciones que trataron de identificar la atmósfera reflexiva en la que se movía el trabajo de Foucault, presentándolo enfrentado a Sartre según este diapasón.

> En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones de todos los días, pero también las instituciones, las prácticas comerciales y policiales, las costumbres, todo remite a un cierto saber implícito propio a esta sociedad. Este saber es profundamente diferente de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, las teorías filosóficas, las justificaciones religiosas, pero es lo que hace posible en un momento dado la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. Así, para que se abrieran a fines del siglo XVII los grandes centros de encierro en toda Europa, fue preciso un cierto saber de la locura opuesta a la no-locura, del orden y del desorden, y es este saber lo que he querido interrogar, en tanto que condición de posibilidad de los conocimientos, de las instituciones y de las prácticas.
>
> Este estilo de investigación tiene para mí el interés siguiente: permite evitar todo el problema de la anterioridad

teórico en tanto que tal, sin adjetivos, en su más amplia generalidad. La elección podría justificarse fácilmente, creemos, dada la sabida especificidad concedida a las entrevistas en el conjunto de la obra foucaultiana. Lo que se presenta a continuación es, sin apenas interferir en su lectura con unas pocas didascalias, una selección ordenada cronológicamente de los pasos más significativos de este recorrido. Las traducciones son mías.

de la teoría respecto de la práctica, e inversamente. De hecho, trato sobre el mismo plano, y según sus isomorfismos, las prácticas, las instituciones y las teorías, y busco el saber común que los ha hecho posibles, la capa de saber constituyente e histórico. Antes que tratar de explicar este saber desde el punto de vista de lo práctico-inerte, trato de elaborar un análisis de lo que podría llamarse lo «teórico-activo».[129]

En el siguiente paso modifica la escala y carga el acento en la relación entre la filosofía y lo teórico, a día de hoy y a diferencia de los tiempos de Sartre, a quien acaba de aludir su referencia a lo «práctico-inerte».

Existió una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, la de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico debía decir finalmente lo que era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, lo que era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Este tipo de filosofía, parece que ahora ya no puede continuar, que, si se quiere, la filosofía se ha, si no volatilizado, sí dispersado, que existe un trabajo teórico

129. «Michel Foucault, *Les mots et les choses*» (entrevista con R. Bellour), *Les Lettres Françaises*, n.º 1125, marzo-abril de 1966, recogido en *Dits et écrits*, I (Gallimard, París, 1994) p. 498. Afirmación complementaria de la anterior será la siguiente: «¿Qué es este sistema anónimo sin sujeto, quién piensa? El "yo" ha explotado (véase la literatura moderna), es el descubrimiento del "hay". Hay un se. En cierto modo, volvemos al punto de vista del siglo XVII, con esta diferencia: no se pone al hombre en el lugar de Dios, sino un pensamiento anónimo, el saber sin sujeto, lo teórico sin identidad… Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y forzoso que es el de una época y un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La tarea de la filosofía actual y de todas estas disciplinas teóricas que les he nombrado, es esclarecer este pensamiento de antes el pensamiento, este sistema de antes todo sistema… Es el fondo sobre el cual nuestro pensamiento "libre" emerge y "brilla" durante un instante», en «Entretien avec Madeleine Chapsal», *La Quinzaine Littéraire*, 5, mayo de 1966, recogido en *Dits et écrits*, I, p. 515.

que en algún modo se conjuga en plural. La teoría, la actividad filosófica, se producen en diferentes ámbitos que están como separados unos de otros. Hay una actividad teórica que se produce en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en ámbito de la lingüística o en el ámbito de la historia de las religiones o en el ámbito de la historia a secas, etc. Y es allí, finalmente, en esta especie de pluralidad del trabajo teórico, donde se lleva a cabo una filosofía que todavía no ha encontrado su pensador único y su discurso unitario.[130]

Y a continuación, ahora sí, por un momento va a parecer que es cierto, que lo que hace en *L'archéologie du savoir* es construir una teoría.

> Me pareció interesante estudiar estas ciencias empíricas en la medida en que están más ligadas que las ciencias teóricas a prácticas sociales; por ejemplo, la medicina o la economía política son disciplinas que, si se las compara con las matemáticas, tal vez no tengan un grado de cientificidad muy alto. Pero sus articulaciones con las prácticas sociales son muy numerosas, y era precisamente esto lo que me interesaba. *L'archéologie du savoir* que acabo de escribir es una especie de teoría para una historia del saber empírico.[131]

Pero matiza enseguida, desplazando la atención según la dirección de lo que Nietzsche llamó perspectiva, poniendo por delante de toda teoría la pregunta por el lugar en el que debe colocarse el sujeto cognoscitivo para que aparezca un determinado correlato de objeto.

130. «Foucault répond à Sartre» (entrevista con J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine Littéraire*, 46, marzo de 1968, recogido en *Dits et écrits*, 1, p. 662.
131. «Michel Foucault explique son dernier livre» (entrevista con J.- J. Brochier), *Magazine Littéraire*, 28, abril-mayo de 1969, recogido en *Dits et écrits*, 1, p. 777.

Podría decirse que, para mí, *L'archéologie du savoir* no era ni completamente una teoría ni completamente una metodología. Puede que éste sea el defecto del libro; pero no podía no escribirlo. No es una teoría en tanto que, por ejemplo, no he sistematizado las relaciones entre las formaciones discursivas y las formaciones sociales y económicas, cuya importancia ha sido establecida por el marxismo de un modo incontestable. Estas relaciones se han dejado en la sombra. Habría hecho falta elaborar tales relaciones para construir una teoría. Además, he dejado de lado, en *L'archéologie*, los problemas puramente metodológicos. Es decir: ¿cómo trabajar con estos instrumentos? ¿Es posible analizar las formaciones discursivas? ¿La semántica es de alguna utilidad? ¿Análisis cuantitativos como los que practican los historiadores, sirven para algo? Podemos preguntarnos entonces qué es *L'archéologie*, si no es ni una teoría ni una metodología. Mi respuesta es que es algo como la designación de un objeto: una tentativa de identificar el nivel en el cual tenía que ubicarme para hacer surgir estos objetos que había manipulado durante mucho tiempo sin saber siquiera si existían, y por tanto sin poder nombrarlos. Escribiendo *Histoire de la folie* o *Naissance de la clinique*, en el fondo pensaba estar haciendo historia de las ciencias. Ciencias imperfectas, como la psicología; ciencias flotantes, como las ciencias médicas o clínicas; pero aun así historia de las ciencias. Creía que las peculiaridades que encontraba estaban en el material estudiado mismo, y no en la especificidad de mi punto de vista. Ahora bien, en *Les mots et les choses*, comprendí que, independientemente de la historia tradicional de las ciencias, otro método era posible, que consistía en una cierta manera de considerar menos el contenido de la ciencia que su propia existencia; una cierta manera de interrogar los hechos, que me ha hecho ver que, en una cultura como la de Occidente, la práctica científica tiene una emergencia histórica, comporta una existencia y un desarrollo históricos, y ha seguido un cierto número de líneas de transformación, independientemente, hasta cierto punto, de su contenido. Era preciso, dejando de

> lado el problema del contenido y de la organización formal de la ciencia, investigar las razones por las cuales la ciencia ha existido o por las cuales una ciencia determinada ha comenzado, en un momento dado, a existir y a asumir un cierto número de funciones en nuestra sociedad. Es este punto de vista el que he intentado definir en *La arqueología del saber*. Se trataba, en definitiva, de definir el nivel particular en el cual el analista debe ubicarse para hacer aparecer la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad.[132]

Y, en las vísperas de su nombramiento en el Collège de France, se comprometerá a que su tarea allí sea precisamente llevar a cabo un trabajo teórico que hasta el momento no ha realizado.

132. «Entrevista com Michel Foucault», en J. G Merquior y S. P. Rouanet, *O homen e o discurso. A arquelogia de Michel Foucault* (Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1971), recogido en *Dits et écrits*, II, p. 157. Con la introducción de la problemática del poder, Foucault va a poder precisar esta posición de un modo más rico y complejo. Por ejemplo así: «Hay efectos de verdad que una sociedad como la sociedad occidental, y ahora se puede decir la sociedad mundial, produce en todo momento. Se produce verdad. Estas producciones de verdades no pueden disociarse del poder y de los mecanismos de poder, a la vez porque estos mecanismos de poder las hacen posibles, inducen estas producciones de verdades y porque estas mismas producciones de verdades tienen efectos de poder que nos ligan, nos atan. Son estas relaciones verdad/poder, saber/poder las que me preocupan. Entonces, esta capa de objetos, esta capa de relaciones más bien, es difícil de captar; y como no existe una teoría general para aprehenderlas, soy, si se quiere, un empirista ciego, es decir que estoy en la peor de las situaciones. No tengo teoría general y tampoco instrumento seguro. Voy a tientas, fabrico como puedo, instrumentos destinados a hacer aparecer objetos. Los objetos están algo determinados por los instrumentos buenos o malos que fabrico. Son falsos, si mis instrumentos son falsos… Trato de corregir mis instrumentos por medio de los objetos que creo descubrir, y en aquel momento, el instrumento corregido muestra que el objeto que había definido no era exactamente así, éste es el modo en que balbuceo o titubeo, de libro en libro», en «Kenryoku to chi» («Poder y saber», entrevista con S. Hasumi, París, 13 de octubre de 1977), *Umi*, diciembre de 1977, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 404.

> Digamos que el curso que pretendo hacer este año es la elaboración teórica de las nociones que he adelantado en *L'archéologie du savoir*. Le decía hace un momento que había intentado determinar un nivel de análisis, un campo de objetos posibles, pero que todavía no he podido elaborar la teoría de estos análisis. Es precisamente esta teoría lo que pretendo comenzar ahora.[133]

III. Poder y teoría

Sabemos sin embargo que Foucault no va a llevar a cabo exactamente esa tarea en el Collège de France. La resaca política del post-Mayo en general, y los motines carcelarios de principios de los setenta en concreto, van a desplazar su mirada en otra dirección, ante todo política esta vez. Un bello ejemplo de la nueva consideración de lo teórico en este contexto nos lo brinda este retazo de discusión con unos estudiantes de bachillerato en la que, ante la cuestión de la necesidad de una teoría que tutelara los movimientos de resistencia, Foucault responde lo siguiente.

> ¿Y si dijéramos lo contrario: que hay que renunciar a la teoría y al discurso general? Esta necesidad de teoría forma todavía parte de este sistema con el que no queremos tener nada que ver [...]. Yo opondría por el contrario la experiencia a la utopía. La sociedad futura se dibuja tal vez a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, otra conciencia, otro tipo de individualidad... Si el socialismo científico se desprendió de las utopías en el siglo XIX, la socialización real se desprenderá tal vez en el siglo XX de las experiencias.[134]

133. «Entrevista con Michel Foucault», *loc. cit.*, p. 173.
134. «Par-delà le bien et le mal» (entrevista con los estudiantes Alain, Frédéric, Jean-François, Jean-Pierre, Philippe, Serge; transcrita por M.-A. Burnier y P. Graine), *Actuel*, 14, noviembre de 1971, recogido en *Dits et écrits*, II, p. 234. Esta renuncia a toda teoría general del poder irá

Pero, sin duda, el momento álgido de este replanteamiento lo constituye su conocido diálogo con Deleuze, en el que cabe apreciar tanto la distancia enunciativa como la sintonía entre ambos. Lo que sigue es tan sólo un apunte que no excusa de la lectura de la conversación completa, sopesando cada palabra:

> *G. Deleuze*: Tal vez estamos viviendo de una manera nueva las relaciones teoría-práctica. Unas veces se consideraba la práctica como una aplicación de la teoría, como una consecuencia; otras, al contrario, como lo que debía inspirar la teoría, como si fuera la creadora de una forma de teoría por venir. En todos los casos se concebían sus relaciones bajo la forma de un proceso de totalización, en un sentido o en otro. Tal vez para nosotros la cuestión se plantea de otro modo. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría es siempre local, relativa a un pequeño ámbito, y puede tener su aplicación en otro ámbito, más o menos lejano. La relación de aplicación no es nunca de semejanza. Por otra parte,

---

cobrando tanta importancia que, en 1983, haciendo balance de su trabajo en el ámbito de lo político, acaba ocupando un lugar central: «De hecho, he querido sobre todo plantear preguntas a la política y hacer aparecer en el campo de la política y en el de la interrogación histórica y filosófica, problemas que no tenían carta de ciudadanía. Las preguntas que intento plantear no están determinadas por una concepción política previa y no tienden a la realización de un proyecto político definido. Sin duda es esto lo que la gente quiere decir cuando me reprochan que no presente una teoría de conjunto. Pero creo precisamente que las formas de totalización que ofrece la política son siempre, de hecho, muy limitadas. Trato, por el contrario, fuera de toda *totalización*, a la vez *abstracta* y *limitativa*, de *abrir* problemas lo más *concretos* y *generales* posible, problemas que toman la política al revés, que atraviesan las sociedades en diagonal, y son constituyentes de nuestra historia y a la vez están constituidos por ella; como el problema de las relaciones razón/locura, la cuestión de la enfermedad, del crimen o de la sexualidad. Y había que intentar plantearlas como cuestiones de actualidad y de historia, como problemas morales, epistemológicos y políticos», en «Politics and Ethics: An Interview» (conversación con M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty y C. Taylor; Universidad de Berkeley, abril de 1983), en Rabinow (P.), ed., *The Foucault Reader* (Pantheon Books, New York, 1984), recogido en *Dits et écrits*, IV, p. 586.

en cuanto la teoría se adentra en su propio dominio, se encuentra con obstáculos, muros, choques que hacen necesario que sea relevado por otro tipo de discurso (es ése otro tipo el que eventualmente permite pasar a un ámbito diferente). La práctica es un conjunto de relés de un punto teórico a otro, y la teoría, un relé de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y es precisa la práctica para perforar el muro. [...] Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de estar representados, ni por un partido, ni un sindicato que pudiera arrogarse el derecho a ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona que habla o que actúa. Somos todos unos grupúsculos. Ya no hay representación, tan sólo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica, en una relación de redes y relés.

M. Foucault: [...] Lo que los intelectuales han descubierto desde las recientes insurrecciones es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y lo dicen muy bien. [...] Por ello la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica, es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y encararlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no para una «toma de conciencia» (hace mucho tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto está tomada, ocupada por la burguesía), sino para la zapa y la toma del poder, al lado, con todos los que luchan para ello, y no detrás para iluminarlos. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.

G. Deleuze: Una teoría es esto, es exactamente como una caja de herramientas. Nada que ver con el significante... Es preciso que sirva, es preciso que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay gente que la utilice, comenzando por el mismo teórico, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada, o que el momento no ha llegado. No se vuelve sobre una teoría,

se hacen otras, hay otras por hacer. Es curioso que sea un autor que pasa por ser un intelectual puro, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como un par de gafas enfocadas sobre el afuera, y bien, si no os van, coged otras, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es forzosamente un aparato de combate. La teoría no es algo que se totalice, es algo que se multiplica y que multiplica. Es el poder el que por naturaleza opera las totalizaciones, y usted lo dice exactamente: la teoría por naturaleza está contra el poder. Desde que una teoría se adentra en tal o cual punto, choca con la imposibilidad de tener la menor consecuencia práctica, sin que ocurra una explosión, puede que en un punto completamente diferente. [...] Si los niños pequeños llegaran a hacer oír sus protestas en una maternidad, o incluso simplemente sus preguntas, bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza. En verdad, este sistema donde vivimos no puede soportar nada: de ahí su fragilidad radical en cada punto concreto, a la vez que su fuerza de represión global. A mi parecer, usted ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un ámbito práctico: la indignidad de hablar por los demás. Quiero decir: la representación era objeto de burlas, se decía que se había acabado, pero no se sacaba la consecuencia de esta conversión «teórica», a saber, que la teoría exigía que, en la práctica, la gente implicada hablara finalmente por su cuenta.

M. Foucault: Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar, ya tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contra-discurso mantenido por los presos o los llamados delincuentes, es esto lo que cuenta, y no una teoría sobre la delincuencia.[135]

135. «Les intellectuels et le pouvoir» (entrevista con G. Deleuze; 4 de marzo de 1972), *L'Arc*, 49, dedicado a Gilles Deleuze, 1972, recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 307 y ss. En este último aspecto, ese modo diferente de llevar a cumplimiento la crítica de la representación por la vía de deslegitimar el derecho a «hablar por los demás», Foucault se demorará unos

A partir de aquí, no resulta difícil encontrar los rastros y las consecuencias de esta conversación en las intervenciones de Foucault inmediatamente posteriores, donde a menudo incorpora lo enunciado por Deleuze. Pongamos tres ejemplos tan sólo. El primero de ellos, sobre la relación entre lo local y lo teórico.

> La sociedad, mediante el sistema penal, trata de organizar, acondicionar, y volver política y económicamente provechoso todo un juego de legalidades y de ilegalismos, y la sociedad juega muy bien sobre este doble rasero. Es ahí donde tiene que ubicarse, me parece, el blanco de la acción política. No porque se intente generalizar se aleja uno de lo vivido o de lo

años más tarde, ampliando el radio de alcance de su posición de un modo bien interesante, entre otras cosas por el nexo que establece, en el ámbito de la lucha política, entre el trabajo teórico y el literario: «Como se consideraba que sólo el Partido era el auténtico detentador de la lucha y que este Partido era una organización jerárquica capaz de una decisión racional, las zonas marcadas por una sombría locura, es decir, la parte de sombra de las actividades humanas, o mejor, las zonas de una oscura desolación –aunque fueran el lote inevitable de todas las luchas–, tenían dificultades para salir a la luz. Probablemente sólo obras no teóricas sino literarias, tal vez también las de Nietzsche, hablaron al respecto. No me parece aquí pertinente insistir sobre la diferencia entre la literatura y la filosofía, pero es cierto que, en el plano de la teoría, no se ha logrado hacer justicia a este aspecto sombrío y solitario de las luchas. Precisamente por ello hace falta sacar a la luz este aspecto insuficiente de la teoría. Hay que destruir la idea de que la filosofía es el único pensamiento normativo. Es preciso que las voces de un número incalculable de sujetos hablantes resuenen y es preciso hacer hablar una experiencia innumerable. El sujeto hablante no debe ser siempre el mismo. No deben sonar tan sólo las palabras normativas de la filosofía. Es preciso hacer hablar a todo tipo de experiencias, prestar oído a los afásicos, a los excluidos, a los moribundos. Porque nosotros nos encontramos en el exterior, mientras que ellos se enfrentan efectivamente al aspecto sombrío y solitario de las luchas. Creo que la tarea de un practicante de filosofía que vive en Occidente es prestar oído a todas estas voces», en «Sekai-ninshiki no hôhô: marx-shugi wo dô shimatsu suruka» («La metodología para el conocimiento: cómo desembarazarse del marxismo»; entrevista con R. Yoshimoto, 25 de abril de 1978), *Umi*, julio de 1978, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 615.

concreto. Una acción, en tanto es local, puntual, precisa, ligada a una coyuntura determinada, esta acción, si no se quiere que sea ciega, tiene que estar vinculada a una teoría. No hay antinomia entre lo local y lo teórico.[136]

Segundo ejemplo, ahora sobre la relación entre lo teórico y lo práctico y la nueva figura del intelectual.

Un nuevo modo de «conexión entre la teoría y la práctica» se ha establecido. Los intelectuales se han acostumbrado a trabajar no ya en lo «universal», lo «ejemplar», lo «justo-y-verdadero-para-todos», sino en sectores determinados, en los puntos precisos en donde los ubican sus condiciones profesionales, laborales, o sus condiciones de vida (el alojamiento, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Es seguro que han ganado una conciencia mucho más concreta e inmediata de las luchas. Y han encontrado allí problemas que eran específicos, «no universales», diferentes a menudo de los del proletariado o de las masas. Y, no obstante, se han acercados realmente, creo, por dos razones: porque se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque se encontraban a menudo, aunque en otra forma, ante el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas: las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria, etc. Es lo que yo llamaría el intelectual «específico» por oposición al intelectual «universal».[137]

---

136. «Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir» (entrevista con G. Tarrab), *La Presse*, 80, 3 de abril de 1976, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 88.
137. «La fonction politique de l'intellectuel», *politique-Hebdo*, noviembre-diciembre de 1976, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 109. Años más tarde, reformulará la cuestión en estos términos: «Lo que me sorprendió cuando era estudiante, es que, en aquel momento, en una atmósfera muy marxista, el problema del vínculo entre la teoría y la práctica era absolutamente el centro de todas las discusiones teóricas. Me parece que había tal vez una manera más simple, diria que más inmediatamente práctica,

Y finalmente, el ejemplo más sorprendente tal vez, donde la tan tópicamente foucaultiana noción de la «caja de herramientas» se nos muestra prolongando la previa formulación de Deleuze.

> El papel de la teoría hoy me parece que es precisamente éste: no formular la sistematicidad global que coloca a cada cosa en su sitio, sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, descubrir las conexiones, las extensiones, edificar paso a paso un saber estratégico. Si en «los partidos tradicionales se ha reinstalado la hegemonía de la izquierda», y a partir de luchas diversas que ésta no tenía controladas, una de las razones —entre bastantes otras— fue que se aplicó una lógica profundamente inadecuada para analizar su desarrollo y sus efectos.
>
> La teoría como caja de herramientas quiere decir:
>
> —que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento: una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas;
>
> —que esta investigación no puede hacerse más que paso a paso, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.[138]

---

de plantear correctamente la relación entre la teoría y la práctica, y era ponerla directamente en obra en la propia práctica. En este sentido, podría decir que he tratado siempre de que mis libros fueran, en cierto sentido, fragmentos de autobiografía. Mis libros han sido siempre mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad...», en «L'intellectuel et les pouvoirs» (entrevista con C. Panier y P. Watté, 14 de mayo de 1981), *La Revue Nouvelle*, 10, octubre de 1984, recogido en *Dits et écrits*, IV, p. 740.

138. Y como colofón de la entrevista añade significativamente lo siguiente: «Estas cuestiones me han sido planteadas por escrito. He respondido del mismo modo, pero improvisando y sin prácticamente cambiar nada de la primera redacción. No porque crea en las virtudes de la espontaneidad, sino para dejar un carácter problemático, voluntariamente incierto, a las afirmaciones expuestas. Lo que he dicho aquí no es "lo que pienso", sino lo que a menudo me pregunto si no podría ser pensado», en «Pouvoirs

A modo de conclusión, seguramente el mejor cierre para este apartado nos lo brindaría la morosa reflexión sobre su trabajo de veinte años que lleva a cabo juntamente con H. Dreyfus y P. Rabinow, a principios de los ochenta.

> ¿Necesitamos una teoría del poder? Ya que toda teoría supone una objetivación previa, ninguna puede servir de base al trabajo de análisis. Pero el trabajo de análisis no puede hacerse sin una conceptualización de los problemas tratados. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico, una verificación constante. Hay que estar seguro ante todo de lo que llamaré las «necesidades conceptuales». Quiero decir con ello que la conceptualización no debe fundarse sobre una teoría del objeto: el objeto conceptualizado no es el único criterio de validez de una conceptualización. Nos hace falta conocer las condiciones históricas que motivan tal o cual tipo de conceptualización. Nos hace falta tener una conciencia histórica de la situación en la que vivimos. [...]
>
> Querría sugerir aquí otra manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que fuera a la vez más empírica, más directamente conectada con nuestra situación presente, y que implicara más relaciones entre la teoría y la práctica. Este nuevo modo de investigación consiste en tomar las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder como punto de partida. O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permite poner de manifiesto las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. Antes que de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias. Por ejemplo, para comprender lo que la sociedad entiende por «ser cuerdo», tal vez hubiera que analizar lo que

et stratégies» (entrevista con J. Rancière), *Les Révoltes Logiques*, n.º 4, invierno de 1977, recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 427-28.

ocurre en el campo de la alienación. Y asimismo, analizar lo que pasa en el campo de la ilegalidad para comprender lo que queremos decir cuando hablamos de legalidad. Con respecto a las relaciones de poder, para comprender en qué consisten, sería preciso tal vez analizar las formas de resistencia y los esfuerzos desplegados para intentar disociar estas relaciones.[139]

139. «The Subject and Power», in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (The University of Chicago Press, 1982), recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 223 y ss. Y en un sentido próximo: «El poder no existe. Quiero decir: la idea de que hay, en un sitio determinado, o emanando de un punto dado, algo que es el poder, me parece descansar sobre un análisis trucado, y que, en cualquier caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder son en realidad relaciones, un puñado más o menos organizado, más o menos piramidal, más o menos coordinado, de relaciones. Así pues, el problema no es constituir una teoría del poder que tendría como función rehacer lo que Boulainvilliers, por un lado, Rousseau, por el otro, quisieron hacer. Los dos parten de un estado originario donde todos los hombres son iguales, y luego, ¿qué ocurre? Invasión histórica para uno, acontecimiento mítico-jurídico para el otro, siempre es a partir de un momento que la gente ya no ha tenido derechos y ha surgido del poder. Si se intenta construir una teoría del poder, se está obligado siempre a considerarlo como surgiendo en un punto y en un momento dado, y se deberá hacer entonces su génesis, después su deducción. Pero si el poder es en realidad un haz abierto, más o menos coordinado (y sin duda más bien mal coordinado) de relaciones, entonces el único problema es darse una rejilla de análisis, que permita una analítica de las relaciones de poder», en «Le jeu de Michel Foucault» (entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C, Millot, G. Wajeman), *Ornicar?, Bulletin périodique du champ freudien*, 10, julio de 1977, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 302. Y no sólo cualquier teoría del poder será considerada como obstáculo para el esclarecimiento de las efectivas relaciones de poder sino, también, como algo distorsionador para la lucha política misma, según declara a propósito de la insurrección de los estudiantes tunecinos: «En una lucha de este tipo, la cuestión del compromiso directo, existencial, físico diría, era obligada. Con respecto a la referencia teórica de estas luchas al marxismo, creo que no era esencial. Me explico: la formación marxista de los estudiantes tunecinos no era muy profunda, ni tendía a ser profundizada. El verdadero debate entre ellos, sobre las elecciones tácticas y estratégicas, sobre lo que tenían que escoger, pasaba por interpretaciones diferentes del marxismo. Se trataba de algo muy diferente. El papel de la ideología politica o de una percepción politica del mundo era sin duda imprescindible para activar la lucha; pero, por otro lado, la precisión de la teoría y su índole científica

Como es sabido, Foucault muere sin poder concluir esta última andadura intelectual suya que tiene por objeto la subjetividad, ni mucho menos tutelar la recepción de su trabajo, como sí hizo en sus dos grandes desplazamientos reflexivos anteriores. Conviven cronológicamente en este período textos de carácter muy disperso, desde meras secuelas de su trabajo anterior, o ejercicios panorámicos sobre toda su obra, hasta apuntes que dibujan líneas de pensamiento que ya nunca sabremos adónde hubieran podido ir a dar. Ello es también evidente en sus entrevistas y por lo que respecta a la noción de teoría, repitiéndose un buen puñado de variaciones sobre puntos de vista que ya habían quedado establecidos antes, y adelantándose también algunos argumentos nuevos, desplazamientos que casi siempre son el resultado de una vuelta de tuerca sobre sus posiciones anteriores. Releyendo los textos de este período, la impresión es siempre doble, y en un sentido muy preciso: de un lado, un pensamiento que se dispersa en estrella por múltiples direcciones, en líneas que es imposible suponer qué figura(s) podría(n) acabar componiendo; y del otro, un acotamiento cada vez más preciso de lo que ha sido y es todavía su trabajo, notablemente enriquecido respecto de sus relecturas anteriores.

De entre las novedades que aparecen en este período, en lo que atañe a su relación con la teoría, la más significativa seguramente es el modo en que la noción de «experiencia» (que ya hemos visto comparecer con anterioridad en estas páginas, tanto enfrentada con la utopía como encuadrada en el marco de las ciencias empíricas) va tomando protagonismo como procedimiento explicativo de su propio trabajo, y la distancia

eran cuestiones del todo secundarias que funcionaban más como un engaño que como principio de conducta correcta y justa», en «Conversazione con Michel Foucault» (entrevista con D. Trombadori, París, 1978), *Il Contributo*, n.º 1, enero-marzo 1980, recogido en *Dits et écrits*, IV, p. 79.

específica que en consecuencia tomará entonces su relación con lo teórico. En este sentido, su conversación con D. Trombadori es de los documentos más reveladores.

> Tengo plena conciencia de desplazarme siempre a la vez en relación a las cosas por las que me intereso y en relación a lo que ya he pensado. Yo no pienso nunca exactamente lo mismo por la razón de que mis libros son para mí experiencias, en el sentido más pleno posible. Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de haber comenzado a escribir, nunca encontraría el valor suficiente para hacerlo. Lo escribo porque no sé todavía exactamente qué pensar de esto que me gustaría tanto pensar. De forma que el libro me transforma y transforma lo que pienso. Cada libro transforma lo que pensaba cuando terminé el libro precedente. Soy un experimentador y no un teórico. Llamo teórico al que construye un sistema general, de deducción, o de análisis, y lo aplica de modo uniforme a campos diferentes. Éste no es mi caso. Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme a mí mismo y no seguir pensando lo mismo que antes.[140]

Y, tomando *Histoire de la folie* como ejemplo, añade:

140. *Ibid.*, en *Dits et écrits*, IV, pp. 41 y ss. Algo más adelante matiza esta noción de experimentación del modo siguiente: «Rechazo la palabra "enseñanza". Un libro sistemático que pusiera en marcha un método generalizable o que hiciera la demostración de una teoría conllevaría enseñanzas. Mis libros no tienen exactamente este valor. Son más bien invitaciones, gestos hechos en público. [...] Una experiencia es algo que se hace completamente solo, pero que no se puede hacer plenamente más que en la medida en que escapa a la pura subjetividad y los demás pueden, no digo retomarla exactamente, pero sí al menos cruzarla y atravesarla de nuevo. Volvamos por un instante al libro sobre las prisiones. En cierto sentido, es un libro de pura historia. Pero la gente que lo ha amado, o aborrecido, lo ha hecho porque tenía la impresión de que trataba de ellos o del mundo contemporáneo, o de sus relaciones con el mundo contemporáneo, en las formas en que éste es aceptado por todos».

El libro ha constituido para mí –y para quienes lo han leído o utilizado– una transformación de la relación (histórica, y de la relación teórica, de la relación moral también, ética) que tenemos con la locura, con los locos, con la institución psiquiátrica y con la verdad misma del discurso psiquiátrico. Así pues, es un libro que funciona como una experiencia, para quien lo escribe y para quien lo lee, mucho más que como la constatación de una verdad histórica. Para que esta experiencia pueda hacerse a través del libro es preciso que lo que se dice sea verdad en términos de verdad académica, históricamente verificable. No puede ser exactamente una novela. Y sin embargo lo esencial no está en la serie de constataciones verdaderas o históricamente verificables sino más bien en la experiencia que el libro permite llevar a cabo. Ahora bien, esta experiencia no es ni verdadera ni falsa. Una experiencia es siempre una ficción, es algo que uno fabrica para sí mismo, que no existe antes y que comenzará a existir después. Ésta es la difícil relación con la verdad, el modo en que ésta se encuentra comprometida en una experiencia que no está vinculada con ella y que, hasta cierto punto, la destruye.[141]

141. En paralelo a estas declaraciones, podrían considerarse las siguientes: «Mire, aunque me repugna decirlo, es cierto que no soy lo que se llama un buen universitario. Para mí, el trabajo intelectual está ligado a lo que usted definiría como una forma de estetismo –entendiendo por ello la transformación de uno mismo–. Creo que mi problema es esta extraña relación entre el saber, la erudición, la teoría y la historia verdadera. Sé muy bien –y creo que lo he sabido desde mi niñez– que el saber es impotente para transformar el mundo. Tal vez estoy equivocado. Y estoy seguro de que estoy equivocado desde un punto de vista teórico, porque sé muy bien que el saber ha transformado el mundo. Pero si me refiero a mi propia experiencia, tengo el sentimiento de que el saber no puede hacer nada por nosotros y que el poder político es susceptible de destruirnos. Todo el saber del mundo no puede nada contra esto. Todo lo que digo se remite, no a lo que pienso teóricamente (sé que es falso), sino a lo que deduzco de mi experiencia propia. Sé que el saber tiene el poder de transformarnos, que la verdad no es sólo una manera de descifrar el mundo (puede incluso que lo que llamamos verdad no descifre nada), pero que, si conozco la verdad, entonces seré transformado. Y tal vez salvado. O entonces moriré, pero, de todos modos, creo que para mí

Lo primero que sorprenderá probablemente será el tono casi intimista de estas declaraciones, el aura que las arropa, un sesgo confesional al que no nos tenía acostumbrados. Es evidente que Foucault ha cambiado, tal vez mucho. Sin embargo, si quisiéramos precisar esta impresión, si nos preguntáramos en qué sentido, sobre qué eje se ha desplazado su perspectiva, tal vez un principio de respuesta nos lo brindaría la relectura del fragmento citado al que remite la nota 132. Hablaba allí de la transformación necesaria del sujeto cognoscitivo para alcanzar a dar la nueva medida de un objeto de conocimiento inusual, aquí se demora en las implicaciones de esta transformación, transformación que lo es tanto para el autor como para el lector, e implicaciones que son, como sabemos, tanto de orden moral como epistemológico o político. Encontramos un eco muy preciso de esta problemática en el siguiente fragmento.

> Creo que hay que tomar conciencia de varios hechos: el escaso vínculo «analítico» que hay entre una concepción filosófica y la actitud política concreta de quien la mantiene; las «mejores» teorías no constituyen un amparo eficaz contra las elecciones políticas desastrosas; ciertos grandes temas como el «humanismo» pueden servir para no importa qué, como para mostrar con cuánta gratitud Pohlenz saludó en su momento a Hitler.
>
> No concluyo de ello que se pueda decir no importa qué en el orden de la teoría; sino, al contrario, que hay que tener

es lo mismo. Por eso trabajo como un enfermo, y he trabajado como un enfermo toda mi vida. No me preocupa en absoluto el estatus universitario de lo que hago, porque mi problema es mi propia transformación. Por esa razón, cuando la gente me dice: "Usted pensaba esto hace algunos años, y ahora dice otra cosa", respondo: "¿Creen que he trabajado tanto, durante todos estos años, para decir lo mismo y no transformarme?". Esta transformación de uno mismo por el saber propio es, creo, algo bastante próximo a la experiencia estética. ¿Por qué un pintor trabajaría si no le transformara su pintura?», en «Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins» (Toronto, 22 de junio de 1982), *Ethos*, vol. I, 2, otoño 1983, recogido en *Dits et écrits*, IV, p. 535.

> una actitud exigente, prudente, «experimental»; es preciso en todo momento, paso a paso, confrontar lo que se piensa y lo que se dice con lo que se hace y lo que se es. Me importan poco los que dicen: «Usted se remite a las ideas de Nietzsche; y Nietzsche fue utilizado por los nazis, entonces...»; pero en cambio me ha importado siempre vincular, del modo más ceñido posible, el análisis histórico y teórico de las relaciones de poder, de las instituciones y de los conocimientos con los movimientos, las críticas y las experiencias que los ponen en cuestión en la realidad. Si he mantenido toda esta «práctica», no es para «aplicar» ideas; sino para experimentarlas y modificarlas. La clave de la actitud política personal de un filósofo, no hay que preguntársela a sus ideas, como si pudiera deducirse de ellas, es a su filosofía, como vida, es a su vida filosófica, a su *ethos*.[142]

Y, en continuidad con esto, llegamos a un último ejemplo a modo de cierre, con algo de balance, y el regalo de una hermosa metáfora que ya conocemos, pero que recoge buena parte de lo dicho también.

> Todo aquel que intenta hacer algo –elaborar un análisis, por ejemplo, o formular una teoría– debe tener una idea clara de la manera en que quiere que su análisis o su teoría sean utilizadas; tiene que saber con qué finalidad desea que se aplique la herramienta que fabrica –que él fabrica– y de qué manera quiere que sus herramientas se vinculen con las que los demás fabrican, en el mismo momento. De modo que considero muy importantes las relaciones entre la coyuntura presente y

142. «Politics and Ethics: An Interview» (conversación con M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty y C. Taylor; Universidad de Berkeley, abril de 1983), en P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, recogido en *Dits et écrits*, IV, p. 585. En su crítica a M. Polentz, Foucault se refiere al elogio que éste dedica a la *Führertum*, en su *Antikes Führertum, Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, (Teubner, Leipzig, 1934).

lo que se hace en el interior de un marco teórico. Es preciso tener estas relaciones muy claras en el espíritu. No se pueden fabricar herramientas para no importa qué fin; es preciso fabricarlas para una finalidad concreta, aun sabiendo que serán utilizadas tal vez para otros fines.

Lo ideal no es fabricar herramientas, sino construir bombas, porque una vez que se han utilizado las bombas que uno ha construido, nadie más puede usarlas. [...] Los libros tendrían que ser una especie de bombas y nada más. Después de la explosión, la gente podría recordar que estos libros produjeron un fuego de artificio muy hermoso. Más tarde, los historiadores y otros especialistas podrían decir que tal o cual libro fue tan útil como una bomba y tan hermoso como un fuego de artificio.[143]

143. «Dialogue on Power» (entrevista con unos estudiantes de Los Ángeles), en Wade (S.), ed., *Chez Foucault*, (Circabook, Los Angeles, 1978), recogido en *Dits et écrits*, III, p. 476. Un eco interesante de esta afirmación lo encontramos en el siguiente fragmento, donde una vez más pone en juego la relación de su trabajo con la verdad y la ficción: «Hace dos años, en Francia, hubo revueltas en varias prisiones, los presos se amotinaron. En dos de estas prisiones, los presos leían mi libro. Desde su celda, algunos presos gritaban el texto de mi libro a sus camaradas. Sé que lo que voy a decir es pretencioso, pero ésta es una prueba de verdad, de verdad política, tangible, una verdad que ha comenzado una vez el libro estuvo escrito. Espero que la verdad de mis libros esté en el porvenir», en «Foucault Examines Reason in Service of State Power» (entrevista con M. Dillon), *Campus Report*, 6, 24 octubre 1979, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 801.

EL LUGAR DE TODOS LOS LUGARES:
Consideraciones sobre el archivo[144]

I

La importancia de la cuestión del archivo en nuestro mundo contemporáneo difícilmente puede ser exagerada. La transformación técnica de los procedimientos de archivo y memoria, que por ejemplo ha posibilitado el milagro de reservar la imagen y el sonido en un solo soporte y a través de un mismo sistema de cifrado, es todavía una sorpresa reciente. Y junto a ella, aumenta el recelo ante el crecimiento de los procedimientos de archivo que, si bien parece que nos ofrecen más espacios de libertad, también agobian cada vez más nuestro empleo del tiempo, en la medida en que nos vemos obligados a suministrar continuadamente datos para mantener al día estos archivos. Coexisten así un recelo y una especie de expectante sorpresa que acompañan el modo como el archivo pesa sobre nuestro presente con la pregunta de dónde va a ir a parar todo esto, en definitiva. Tal vez sea ésta una de las figuras, y no la menor precisamente, de la ironía que nos caracteriza como contemporáneos.

Sin duda, sería excesivo decir que nuestro problema hoy es el archivo, y sin embargo, una buena parte de nuestros problemas de hoy pasan a través del archivo. Seguramente sería una exageración decir que las cuestiones que tienen que ver con el archivo son el problema de nuestro tiempo, sería una concesión desmedida a la elocuencia hueca, un mero viva a la retórica. Pero lo que sí puede decirse con seguridad es que si alguna

144. Una primera versión de este texto se publicó en B. Herráez y S. Rubira (eds.), *Registros imposibles: el mal de archivo*, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, 2006.

vez se descubriera cuál es el problema de nuestro tiempo, lo primero que haríamos a continuación es acudir al archivo a ver qué es lo que sabemos al respecto, qué dibujo nos da el archivo del contenido del problema. Y es que el archivo atraviesa tan por completo nuestra vida que incluso la noción misma de vida, la interrogación que dirigimos al secreto de la vida, nos vemos obligados a pensarla en términos también de archivo, como un cifrado genético. De ahí que la importancia del archivo, por obra de esta torsión, por este modo suyo de enroscarse sobre sí mismo que tiene en nuestro mundo contemporáneo, difícilmente pueda ser exagerada.

II

Cualquier reflexión contemporánea que se plantee asomarse a lo que está implicado en la noción de archivo seguramente debe remontarse a los trabajos de Michel Foucault, que fue el primero en poner en juego la noción en el campo del pensamiento filosófico. Aunque, tras la vulgarización creciente de sus teorías y del vocabulario que en ellas utiliza, no siempre siga quedando clara la novedad que introduce, Foucault será el primero en reivindicar la dignidad filosófica del archivo en los dominios del saber contemporáneo. En realidad, son pocos los filósofos que han tratado frontalmente el tema del archivo, quizá por excesivo. Los nombres mayores ya se han citado aquí: son Michel Foucault y, más recientemente, en los años 90, Jacques Derrida con su conferencia *El mal de archivo*.[145] Aquí me voy a referir únicamente a Foucault, en la medida en que el trabajo de Derrida, que es muy interesante y está lleno de sugerencias, es difícilmente manejable para esta ocasión. Y

145. Conferencia pronunciada en Londres el 5 de junio de 1994 en un coloquio internacional titulado: *Memory: The Question of Archives*. Organizado por iniciativa de René Major y Elisabeth Roudinesco, el coloquio tuvo lugar bajo los auspicios de la Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse, del Freud Museum y del Courtauld Institute of Art.

es que en él, Derrida cruza la reflexión sobre el contenido de la noción con la reflexión sobre el gesto, y en lugar de abrirnos un espacio, introduce un movimiento (nos introduce en un movimiento) y un movimiento que se enrosca sobre sí mismo y que va del *archivo* al *archivar*, y en cada vuelta de tuerca genera una multitud de problemáticas que abren un eje de dispersión que escapa al propósito simple de cuadrar el problema, que parece el adecuado para una primera sesión como ésta.

III

La introducción de la noción de archivo en el espacio de la reflexión filosófica contemporánea por parte de Foucault podría presentarse de un modo cómodo y no del todo inadecuado diciendo que lo que éste hace es radicalizar un gesto de Maurice Blanchot. En este punto, cuanto menos, su reflexión puede situarse en continuidad con la del crítico literario francés cuyo pensamiento está detrás de casi todo lo que se ha llamado postestructuralismo, y acaso de buena parte de lo que se conoce como estructuralismo también. Hacia finales de los años treinta, Blanchot lanza una afirmación que, siendo una constatación, acaba por convertirse en consigna, y cuya fórmula reza como sigue: *Ya no existe biblioteca, a partir de ahora, cada cual leerá a su aire.*[146] De hecho, es mitad constatación, mitad programa de futuro. La biblioteca desaparece, está desapareciendo, ha desaparecido tal vez en cuanto *corpus* organizado de

146. «Devant le grand portail, je retrouvai la vieille femme qui me regarda avec un sourire malicieux: "Connaissez-vous la nouvelle? Il n'y a plus de bibliothèque. Chacun désormais lira à sa guise". "Je voudrais vous tuer", lui dis-je en la saisissant par le bras». [«Ante el portalón me encontré con la vieja mujer, que me miró con una sonrisa maliciosa: "¿Sabe usted la noticia? Ya no hay biblioteca. A partir de ahora cada cual leerá a su aire". "Me gustaría matarla", le dije cogiéndola por el brazo»]. M. Blanchot, «Le dernier mot» (1935/36), en *Le ressassement éternel* (Minuit, París, 1983), p. 63.

nuestra tradición –se nos dice–. En adelante, cada uno puede ordenarse la biblioteca como quiera, cada uno debe ordenar la biblioteca como pueda. Hay tantas bibliotecas como sujetos, hay tantas bibliotecas posibles como recorridos posibles a través de la literatura, sin que haya una que pueda privilegiarse por encima de las demás. De alguna manera, detrás del gesto de Blanchot lo que hay es la constatación de la disolución del *corpus* de nuestra tradición, y a la vez el saludo a lo que adviene a través de esta disolución. No sólo se dice que el *corpus* de la tradición se ha resquebrajado, que se ha fragmentado en su unicidad, sino que además se añade que esta situación debe asumirse fatalmente, que debe trabajarse en el interior de esta fractura... y que, en definitiva, quizá no esté tan mal que haya ocurrido una cosa como ésta.

Podría decirse que Foucault extrae directamente la noción de archivo a partir de esta consideración blanchotiana. Para pensar el archivo desde la apertura foucaultiana, el primer paso que debería darse sería así pensar el archivo como enfrentado a la noción de biblioteca: entender el archivo como algo que no es la biblioteca, como algo que aparece cuando muere la biblioteca, o cuando la biblioteca se convierte en otra cosa, se fragmenta, y se dispersa. Es en esta dirección como podríamos empezar a aislar la mirada foucaultiana, teniendo buen cuidado de añadir a lo anterior una cierta voluntad perversa, siempre presente en la mirada de Foucault, mediante la que se empuja para ayudar a caer a lo que está cayendo, colaborando activamente en este fin de la biblioteca, no fuera que acaso no estuviera del todo muerta.

IV

Retengamos un momento este gesto que nos permite acceder cómodamente a este espacio postbibliotecario que es el espacio del archivo. Si Georges Bataille, uno de los maestros más importantes de Foucault, íntimo amigo y cómplice de Blanchot,

rotuló su obra más importante *Summa ateológica*, subrayando que el gesto contemporáneo del pensamiento debía de alguna manera repetir a contrapelo el gesto de fundación teológica sobre el que se asentaba la cultura occidental, podríamos decir ahora que, en el caso de Foucault, se da una suerte de rememoración de este gesto. No porque construya con su arqueología otra *Summa ateológica*, es evidente. Pero sí es el suyo un intento que señala a algo parecido a una anti-Biblia, en el sentido literal, según el cual la Biblia, *ta biblia* (literalmente, «los libros»), constituyen la biblioteca de la tradición judía, el conjunto de todo aquello que hay que saber respecto a su tradición. En este sentido, el gesto de Foucault parece decirnos que ya no existe un espacio recogido (y hay que subrayar este ya), que ya no existe un espacio que recoja ordenadamente el volumen de todo cuanto hay que saber, porque todo cuanto hay que saber excede cualquier límite y hay tantos itinerarios, tantos recorridos, tantas bibliotecas posibles como individuos que interroguen la tradición.

Todo lo que se conoce como *arqueología del saber*, incluso antes de que lleve este nombre que enuncia precisamente el proyecto de un saber o discurso del archivo, insiste en este gesto. Y cuando Foucault deje de hablar de la arqueología como método, cuando descubra la problemática del poder y proponga el método genealógico, no por ello se alejará su trabajo de este gesto que identificamos como el propio del archivero...

V

En realidad, la pregunta con la que Foucault desafía a la biblioteca, el modo como descalifica su prestigio, podría resumirse de una manera simple, diciendo, ¿nuestra biblioteca es acaso hoy otra cosa, algo diferente al archivo donde están contenidas todas las obras que se citan? Cuando nos referimos a la biblioteca, cuando hablamos de la biblioteca, ¿hacemos otra cosa más que referirnos a un lugar en el que están archivadas todas las obras

que se citan a pie de página en nuestros discursos? Ésta es la dirección a la que apunta lo que hemos denominado la perversión de Foucault: hacer perder la autoridad de la biblioteca en lo que tenía de proyecto único, unitario, de ordenación de nuestra cultura. El archivo será precisamente aquello que aparece en el lugar de la biblioteca cuando ésta pierde su autoridad sobre el sentido.

Cuando escribe un texto tan polémico como *Les mots et les choses* (que aparece en 1966, en un momento en que se está esperando que el movimiento estructuralista dé el do de pecho y presente su texto programático, con voluntad de medirse con los grandes textos clásicos), cuando Foucault escribe este texto donde hay un trabajo de biblioteca enorme (un trabajo de búsqueda en las bibliotecas de la biología, de la lingüística, y de la economía, sobre todo, que son los campos que de alguna manera se da como objeto de estudio), un trabajo bibliotecario en el que se citan sólo fuentes de primera mano y ninguna bibliografía secundaria, sorprendentemente lo que allí se constata es que la mayor parte de textos que ordenan nuestro saber, los libros que nos orientan respecto a qué es la historia de la economía, qué es la historia de la lingüística y qué es la historia de la biología, no parecen haber acudido de modo directo a esas fuentes. Lo que constata Foucault cuando va a la biblioteca es que la biblioteca está llena de polvo, que nadie ha ido realmente a las fuentes, que nadie se ha molestado en leer exhaustivamente todo lo que se ha escrito sobre biología o sobre lingüística en un par de siglos que son los que tienen de historia estas disciplinas. Georges Canguilhem, en su glosa de *Les mots et les choses*, dice que lo que Foucault hace ante todo es mostrar la falta de cuidado, la falta de atención de los historiadores hacia sus propias fuentes.[147] Paradójicamente, es como si Foucault nos mostrara que

147. «Fue preciso haber leído mucho de aquello que no han leído los demás. Ésta es una de las razones del estupor que suscitó la lectura de Foucault en muchos de sus censores. Foucault no cita a ninguno de los historiado-

la biblioteca no es, ni siquiera para aquellos que defienden su idealidad tutelar, eso que se dice de ella: el entramado o esqueleto esencial en el cual se contendría la excelencia de todo lo que se ha escrito a lo largo de nuestra historia. La biblioteca *de hecho* está constituida enteramente de bibliografía secundaria –éste es el primer gran desengaño–, nadie va a las obras *maestras* (en el sentido arquitectónico del término), a las obras que son fuente y raíz de la reflexión, sino que los tópicos que determinados sistemas de lectura, determinadas bibliografías canónicas, escuelas de interpretación y demás establecen, acaban ocupando, acaban usurpando el lugar en el que deberían albergarse los textos originales. Ante esta situación, es como si Foucault nos dijera: «¿Qué sentido tiene entonces mantener el ideal de una biblioteca de la tradición cuando vemos que realmente no es más que una ficción?». El polvo en la biblioteca es la puntilla terminal que moralmente le da a Foucault las armas para barrer con todo proyecto hermenéutico –con el ideal mismo beatífico y ecuménico de un proyecto hermenéutico–, para afirmar que el tan académicamente proclamado «ir a las fuentes» es una práctica que, cuanto menos, no es tan frecuente como se dice.

Cuando nos referimos a la biblioteca –es el momento de repetir la pregunta–, cuando hablamos de la biblioteca, ¿hacemos otra cosa más que referirnos a un lugar en el que están archivadas todas las obras que se citan a pie de página en nuestros discursos?

res de tal o cual disciplina, y no se refiere más que a los textos originales que dormían en las bibliotecas. Se ha hablado de "polvo". Pero así como la capa de polvo sobre los muebles mide la negligencia de las empleadas del hogar, la capa de polvo sobre los libros mide la frivolidad de las mujeres de las letras». Georges Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?», en *Critique*, 137, 1968 (trad. cast. de Berta Stolior en *Análisis de Michel Foucault*, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970), pág. 136.

VI

En cierto modo, cuando Foucault elabora su proyecto arqueológico, lo que hace es proponernos un modo de recorrer la biblioteca, otro modo de leer, un modo de leer que la disuelve como tal, para recuperarla convertida en archivo. Si el primer modo de abordar la novedad de Foucault nos llevaba a entender que se trataba de aplicar y llevar hasta sus últimas consecuencias una consigna ambigua, tal vez ambivalente, de Blanchot, una segunda aproximación nos indicaría ahora esta dirección: la promoción de un modo de lectura, unos ciertos procedimientos de lectura que de alguna manera disuelvan efectivamente los prestigios de la biblioteca en nombre de una práctica arqueológica o, en un sentido más literal, de una práctica archivística, de lector archivero. Toda *L'archéologie du savoir*, que es un libro muy complejo, una especie de tratado de teoría-ficción enormemente rico, está llena de cláusulas, reglas y procedimientos para moverse en este espacio desde el punto de vista archivístico y no hermenéutico-bibliotecario. Se trata de un cuerpo de procedimientos de lectura que se desprenden de considerar la biblioteca como un campo abierto y no como el esqueleto fundamental, esencial, de las obras limitadas que todo hombre culto debe conocer. Se trata en definitiva de extender este lugar centrado y selecto, abriéndolo a un campo virtualmente inagotable.

VII

Si tuviéramos que resumir este modo de lectura de la manera más económica, en unos pocos pasos, el primero de ellos nos llegaría sin duda de la mano de Deleuze: *Un nouvel archiviste est nommé dans la ville...*[148] A este nuevo archivero, lo único que le

148. «Todo comienza como en un relato de Gógol (mejor aún que en uno de Kafka). El nuevo archivista anuncia que no tendrá en cuenta más que los enunciados. No se ocupará de aquello que, de mil maneras, era objeto de

importa de los textos, lo único importante dentro de un texto, son sus enunciados. Un enunciado no es una proposición ni es una frase, es un término que Foucault inventa y que no tiene otro significado que el que Foucault le otorga dentro de la obra: no ser ni una proposición ni una frase. Según él, adoptamos el punto de vista del enunciado cuando atendemos simplemente a la materialidad de lo dicho en tanto que dicho. Cuando consideramos de un texto la materialidad de lo que dice y sólo la materialidad de lo que dice, sin presuponer que detrás de eso que se dice hay un sujeto que lo enuncia, por un lado, y sin presuponer tampoco que frente a eso que se dice hay un mundo de objetos al que se refiere. Cuando consideramos el enunciado desde este punto de vista, estamos empezando a movernos en un espacio que es el del archivo y no el de la biblioteca. La dirección a seguir sería así tratar los átomos que constituyen un discurso, los elementos a través de los cuales se articula un discurso (lo que Foucault llama enunciados), tratarlos como algo inmanente, que tiene una existencia limitada al espacio del discurso, que no nos informa en absoluto sobre nada respecto a los sujetos que enuncian discursos, ni tampoco nada sobre el mundo al cual se refieren los discursos. Ésta sería la primera caución radical de la arqueología: considerar sólo el enunciado en tanto que tal, tomando cada una de las frases sin tener en cuenta ni las palabras que la componen, ni tampoco el mundo de las cosas al que se refieren. Se trata de calibrar cada una de las proposiciones, cada una de las frases que componen un discurso sin pensar, sin atender, sin dejarnos solicitar por las evocaciones que puedan levantar en nosotros las palabras

---

atención por los archiveros precedentes: las proposiciones y las frases. Prescindirá de la jerarquía vertical de las proposiciones que se escalonan unas sobre otras, y también de la lateralidad de las frases en la que cada una parece responder a la otra. Móvil, se instalará en una especie de diagonal, que permitirá leer aquello que no era legible desde otro lado: los enunciados, precisamente. ¿Se trata de una lógica atónal? Es normal que se experimente una cierta inquietud...». Gilles Deleuze, *Foucault* (Minuit, París, 1986), pág. 11.

que componen este enunciado. Leer desde alguna suerte de asepsia, desde una empatía cero, por la que queda en suspenso cualquier reconocimiento nuestro, y lo que leemos no evoca absolutamente nada. Lo que leemos son términos que todavía no alcanzan a ser palabras, que no tienen ningún contenido connotativo para nosotros, por el lado de las palabras, pero que tampoco remiten a un mundo de cosas, más allá de los propios objetos que se constituyen dentro del espacio del discurso.

VIII

Podríamos intentar un ejemplo primero de este proceder de lectura recurriendo al análisis foucaultiano de la historia de la sexualidad. La biblioteca está llena de textos en los cuales se habla de la sexualidad, se hacen discursos acerca de objetos, prácticas que tienen que ver para nosotros con ese espacio que llamamos sexualidad, desde manuales de confesión, hasta tratados sobre la lujuria, sobre la concupiscencia, sobre el instinto genésico… Para nosotros, todos estos discursos que giran alrededor de estos términos y otros parecidos deberían alojarse en la misma sección de la biblioteca, aquella que responde al genérico «sexualidad». Y efectivamente ésta es la lógica bibliotecaria. Pero desde el punto de vista del archivo las cosas son bien diferentes: cuando leo en un texto la palabra lujuria, ¿debo leerla como una palabra que evoca en mí una sexualidad mal analizada, cargada de supersticiones (las propias del modo de comprensión de las relaciones de uno con su propio cuerpo y el cuerpo de los demás en las culturas judeocristianas)? La respuesta arqueológica, la respuesta del archivero es rotundamente no, la palabra no debe levantar ningún tipo de evocación, ningún tipo de empatía, nada que exceda más allá de su mero ser de objeto de discurso. Cuando se habla de lujuria se está nombrando un objeto igual a x, del cual nada se sabe hasta que quede definido por obra del discurso a lo largo del cual se usa esta palabra. Es así como la palabra nos ofrecerá

su contenido, sin que quepa presuponer una realidad anterior y exterior a la palabra que la nombra. Es ésa la severa caución que resguarda al archivista de toda tentación bibliotecaria. Que no hay objeto exterior (un objeto originalmente mal conocido, llamado lujuria) que, progresivamente, a lo largo del tiempo, ha ido desvelando su esencia hasta mostrarnos hoy de modo transparente su verdad bajo la figura de la sexualidad. Todo lo que cabe decir es que existe una manera de hablar y conducir unas prácticas respecto del cuerpo propio y del cuerpo de los demás llamada lujuria, y que existe otro modo de discurso y de comportamiento respecto del propio cuerpo y el cuerpo de los demás llamado sexualidad, y entre ambos dos, en principio, no tiene por qué haber ninguna continuidad que nos permita pensarlos conjuntamente bajo la categoría de la evolución o del progreso. Para el archivista, plantear estos modos de discurso y de comportamiento desde el punto de vista de la sexología no tiene por qué ser más bueno, más libre, o más verdadero que enfocarlos desde el punto de vista de la lujuria. No tiene por qué ser así. En el límite, ni siquiera podemos suponer que se trate del mismo objeto, que lo que ocurre bajo el régimen de la sexualidad sea lo mismo que lo que les ocurría a los antiguos bajo el régimen de la lujuria, aunque ellos no lo acabaran de entender plenamente debido a las supersticiones que este concepto les imponía a la experiencia. De este modo, diríamos que, con la disolución de la biblioteca y la instalación del archivo, lo que se trata de evitar es todo tipo de historia de presente final, todo tipo de historia que se narre desde lo adquirido por nuestro presente presuntamente perfecto.

IX

Podría decirse que aquí la mirada histórica del archivista no hace sino asumir, en el espacio que le es propio, lo que en el campo de la antropología se ha denunciado como etnocentrismo, y que parafraseando a Nietzsche podríamos denominar

ahora racionalidad retrospectiva.[149] Se trata de comportarse como historiador de la misma manera que el etnólogo, quien, si quiere entender algo de lo que está ocurriendo en una cultura primitiva, no puede proyectar sus propios valores y categorías, su sistema simbólico occidental sobre dicha cultura, sino que debe instalarse en una suerte de atención flotante, esperando que sea la propia cultura la que le muestre los principios de organización de su espacio simbólico. Del mismo modo que no es lícito proyectar nuestra red categorial sobre las culturas que aún coexistiendo con nosotros nos son tecnológicamente lejanas (en caso de hacerlo, nuestro discurso no sería sino una recalificación del término «primitivas» con el que las nombramos y mediante el cual legitimamos una posición jerárquica superior de nuestra cultura sobre la suya en tanto que otra), del mismo modo, y por las mismas razones, nos dice el archivero, tampoco podemos hacer lo mismo con aquellas otras culturas que nos son lejanas en el tiempo. Si queremos entender algo del pasado debe evitarse leerlo desde el presente.

X

Podríamos tratar de afilar lo dicho en la forma de una pregunta polémica, como ésta: ¿qué clase de conocimiento es aquel que dice que las brujas del siglo XVII no eran sino unas pobres histéricas? ¿Qué ganamos con una interpretación psicoanalítica de la brujería del XVII? Evidentemente obtenemos de modo indirecto una recalificación de nuestro presente, en la medida en que analizar los problemas de comportamiento en términos de histeria, neurosis o normalidad es uno de los modos de análisis de comportamiento que hoy se entienden

149. La formulación más bella y precisa de este principio podría ser la que Nietzsche nos da en *Morgenröte*, en el primer aforismo, la misma que se ha utilizado como lema del apartado segundo de este texto: «Todas las cosas que duran largo tiempo...».

como correctos. Por el contrario, analizar los comportamientos en términos de posesión es un modo incorrecto de analizarlos, y no sólo hoy, porque tal cosa no sea compatible con nuestros discursos, sino porque siempre ha sido incorrecto, ya que nunca ha habido nada de positivo que tuviera que ver con la verdad bajo la figura de la brujería. Tal cosa llamada brujería sólo permite que se haga su historia como la historia de un error. Entonces, cuando preguntamos por la brujería desde esta óptica, ¿qué respuesta obtenemos? Ninguna más que la criminalización de este tipo de comportamientos bajo una verdad que es una verdad sólo nuestra. Desconocimiento del pasado en su positividad, por tanto, y mera recalificación ideológica del presente. Cuando nos movemos en el espacio de la biblioteca, el riesgo que corremos es éste: establecer una historia de presente final en el cual toda la tradición hasta hoy queda o descalificada como un error a superar o valorada en la medida en que era premisa y peldaño que conducía hasta nosotros y sólo en esta medida. De este modo, por la trasera y de rechazo, lo que queda colocado como inapelable son los valores de nuestra propia cultura, sustraídos por esta *ratio* vocinglera a cualquier posibilidad de crítica radical: pasen, señores, y vean ustedes la lenta procesión de los errores del pasado y cómo aprendiendo poco a poco, desde el hombre de las cavernas hasta hoy, la historia de la humanidad ha sido la historia de un pacientísimo progreso, cuya feliz resolución final obviamente somos nosotros. Lo que denuncia Foucault es el desconocimiento radical que habita una mirada de este tipo, el mismo que demostraría el etnólogo que fuera a una cultura primitiva y al ver que en ella se intercambian objetos creyera que asiste a una mera práctica económica. Hoy sabemos que el *potlacht* es una práctica económica, pero que también es una práctica religiosa y también una práctica política, y simbólica, y... todo a la vez. Hoy sabemos que nuestras propias categorías pervierten la mirada hasta tal punto que acabamos por no ver más que aquello que queremos ver. El riesgo que entraña la biblioteca es el mismo, se nos dirá, y la manera de evitarlo

es hacer explotar esta biblioteca en su pretensión monárquica, unitaria, y dejar que se abra (y se pierda) en un espacio de dispersión.

XI

En este nuevo espacio, nos enfrentamos con los textos que componen la biblioteca de la tradición con la extrañeza de quien, en principio, no entiende ni sabe nada. Cuando estemos a la mitad empezaremos a saber de qué se nos está hablando, porque los términos se van definiendo unos a otros a lo largo del discurso y entonces será posible empezar a hacernos una idea de cuál es el espacio de conocimiento, cuál el espacio de experiencia que están proponiendo estos discursos, sin que hacerlo suponga ninguna comparación con la experiencia habitual de los objetos que hoy nos son presentes. Y sin estar obligados a suponer tampoco que el hombre, en el fondo, ha sido siempre el mismo, que las cosas que le han pasado han sido siempre más o menos las mismas.

No se lee para reconocerse uno mismo, sino para conocer algo que no es uno mismo.

Probablemente la moral que anida en la mirada del archivero se deje formular así: hay que evitar que leer sea un modo de reconocerse uno mismo, de recalificarse uno mismo, que es siempre una forma de no aprender nunca nada, y en lugar de ello, ir armando de una manera cada vez más agresiva la propia posición. Sabemos, por el contrario, que aprender es dejar de estar donde se está y pasar a estar en otro lado, pasar por la intemperie para ir a otro sitio. Cuando Foucault formula que hay que atender a los enunciados lo que está indicando es que hay que extraer de las frases de los discursos históricos, de los discursos de nuestra biblioteca, todo aquello que nos llevaría a reconocernos en ellos en lo que somos, para privilegiar todo cuanto tienen de otro, de extraño a nosotros y de alejado: lo que hay en esos textos de la biblioteca que remite a otra experiencia

de lo real que no tienen nada que ver con la nuestra, que le es inconmensurable. El gesto de saber, de aprender es precisamente el de apropiarnos de una experiencia que es inconmensurable con la nuestra, en la medida en que esto sea posible. La tutela del archivista sería la de aquel que apuesta por este tipo de gesto.

XII

En realidad, el principio que dicta que hay que atender al enunciado y no a la frase, no a la proposición, o a cualquier otra de estas unidades de sentido en las que es posible analizar el discurso (si prefiere decirse así: la mirada que invita a la atención por el enunciado para conseguir hacer de la biblioteca un archivo), se apoya directamente en una convicción contemporánea que ha sido enunciada también por Blanchot y que Foucault repite en varias ocasiones. Podría formularse así: Foucault parte de que nuestra conciencia contemporánea del lenguaje ya no está ubicada en el viejo lugar del *pienso* que inaugura Descartes: soy un sujeto porque pienso, y este lugar del pienso da un estatuto a lo que soy, a la vez que me pone en relación con algo llamado verdad... Nuestra experiencia del lenguaje ya no estaría tutelada por este momento mayor, ese centro compacto del *pienso*, sino que estaría abierta a una dispersión que es la propia del *hablo*. El privilegio del enunciado en Foucault debe ser puesto estrechamente en relación con la conciencia de que nuestro lugar de máxima proximidad con el lenguaje ya no lo encontramos en el *pienso*, sino en el *hablo*. Leer la biblioteca de nuestra tradición atendiendo a este valor de enunciado de los discursos sería precisamente privilegiar el lugar del *hablo* en detrimento del espacio del *pienso* —y daría como resultado su transformación en archivo—. Porque también desde esta óptica tendríamos enfrentados, a un lado y otro, el archivo y la biblioteca. La biblioteca sería todavía el lugar donde está contenida la historia del pensamiento como una aventura unitaria que se va corrigiendo en una dirección

continuista y progresiva. Desde este punto de vista, no tendríamos tanto unos bloques de pensamiento correspondientes a diferentes épocas o culturas, sino un hilo que recorrería toda la historia corrigiéndose a sí mismo, y que se sedimentaría en un pequeño número de obras maestra, constituyéndose como el techo de lo que ha sido posible pensar en cada una de las épocas o culturas. Si las conociéramos correctamente, si pudiéramos penetrar hasta el final de su secreto nos darían como respuesta la verdad de nuestra memoria histórica, la verdad responsable de que estemos donde estamos, y no en cualquier otra parte. Es sobre un espacio presupuesto como éste que se nos invita a la operación compleja de colocar, en lugar del *pienso*, el *hablo*. Y es que el misterio es precisamente que la gente hable, y que diga lo que dice, y que ese decir lo que dice sirva para todas las cosas que sirve. Y esto es algo que, en su materialidad más elemental y en la superficie más evidente, no se ha manifestado de la misma manera en todas las culturas que han constituido nuestra historia. Se tratará entonces de ver de qué modo los sistemas de enunciación se han asociado entre sí, han creado espacios de posibilidad, han permitido unas prácticas y han prohibido otras. Cada cultura ha hecho un dibujo a su aire, y hay que restituirlo a partir de un trabajo que no puede consistir en aislar aquella colección de discursos selectos que forman parte de la aristocracia de lo mejor y constituyen la tradición en el espacio privilegiado de excelencia de nuestra biblioteca. Hay que verlo, por el contrario, en la exhaustividad de un archivo interminable donde ha quedado todo consignado, sin principio de selección ninguno. ¿Por qué, para aprender algo de lo que fue la locura en el siglo XVIII, serían más importantes los manuales médicos, las reflexiones de los filósofos, que las propias patografías escondidas en los hospitales sobre la vida miserable de los infelices encerrados en los asilos? ¿En virtud de qué principio esto sería así? ¿Por qué es más relevante al respecto lo que pudo decir Kant sobre las enfermedades de cabeza, que todas las vidas, las biografías, las patografías que hay encerradas en algún archivo en la buhardilla de un hospital

psiquiátrico cualquiera? No está claro que, desde el punto de vista del conocimiento histórico, la reflexión de Kant tenga que ser un material más idóneo que esos documentos que nos muestran el día a día de la constitución de la enfermedad mental *como experiencia de conocimiento a través del discurso*.

El desvio que el archivo le impone a la biblioteca apunta también en esta dirección: porque, a diferencia de la biblioteca, no hay en el archivo un criterio de selección que diga que hay textos que merecen estar en él y otros que no tienen la dignidad suficiente como para estar ahí. Porque estar en el archivo no implica ni exige ningún marchamo de nobleza. Y sin embargo la experiencia del saber de una época sólo la podremos restituir si sacamos a la luz todo lo que esta época ha producido bajo el régimen del *hablo*. Sin ningún criterio de selección que forzosamente se dejaría conducir por aquello que *suponemos que esta época ha pensado, adivinándolo a partir* del pensamiento presente. El ejemplo que nos da Foucault en sus investigaciones concretas es bien conocido: se trata siempre de analizar dominios relativamente restringidos, pero por entero. Hay que leer todo lo que se ha escrito sobre el objeto en cuestión en la época dada, ojear todos los archivos que hay sobre él, sin privilegiar unos discursos como aquellos que realmente crean una reflexión pertinente respecto a otros que son mero material «innoble». Así, la consigna podría ser ahora: exhaustividad y suspensión de todo principio de selección, frente a la aristocracia de la biblioteca.

Dicho de otro modo, *hablo* frente a *pienso*.

XIII

Si la biblioteca remite directamente a una tradición es porque su tarea es defender militarmente el presente respecto a cualquier crítica, sentando la verdad del presente en la necesidad que se desprende de la tradición: estamos donde estamos porque necesariamente tenemos que estar aquí, ya que nuestra

tradición ha sido la que ha sido. Lo cual quiere decir que tampoco podemos cambiar de modo radical este presente, porque estamos destinados a seguir dentro del campo de juego posible de esta tradición. Lo que nos muestra la mirada del archivista es este aspecto torvo del saber que se aposenta en la biblioteca de nuestra tradición. Y a este aspecto el archivero le contrapone otro, diametralmente opuesto en su dinámica misma. Porque, nos dirá Foucault, el saber está hecho para cortar, para zanjar, para desprenderse de algo y acabar con su solicitud. No hay que imaginar que saber es poseer algo, algo que viene a enriquecer nuestra vida; no hay que imaginar que nuestra vida se enriquece a base de meter cosas –cosas sabidas– en ella. Antes al contrario, saber es el gesto por medio del cual nos desembarazamos de cantidad de cosas que se nos ha dicho que debíamos conservar con nosotros so pena de perdernos, cosas que pesan sobre nuestra experiencia, determinándola en las formas de lo que hay que pensar y lo que no se puede por menos que decir, desde unos parámetros cuya legitimidad puede hoy ser puesta en cuestión por un saber cuya función es precisamente, antes que cualquier otra cosa, abrir un espacio de libertad frente a aquello que la tradición determinaba como clausurado de una vez por todas. Hecho para ayudarnos a soltar el lastre que se nos hizo cargar bajo el nombre de tradición, lo que nos muestra ese saber hoy es un espacio post-histórico, un espacio en el cual el movimiento de la historia ha dejado de ser el curso que dice el sentido en el cual estaríamos emplazados a reconocernos.

En cierto sentido fundamental, esa figura de la biblioteca como *corpus* selecto frente a la inmensidad del archivo indistinto, este gesto retenido de la tradición frente a la dispersión post-histórica, también está relacionado directamente con la memoria. La biblioteca está ahí ante todo para ser interiorizada, está ahí para que sea leída y recordada, *asimilada*. El hombre culto será entonces aquel que ha recorrido la biblioteca, el que ha hecho los pasos necesarios en su interior para familiarizarse con una colección de obras considerada como los

eslabones mayores de esa cadena que nos conduce directamente de las cavernas a ese presente, que, como casualmente, incluso las evidencias de las cavernas vienen a legitimar. Para el punto de vista del archivero, se trata también de combatir ese orden de la memoria, que no deja de ser la otra cara del orden del reconocimiento, siempre satisfactorio para con nosotros, legitimador de lo que somos.

Podemos soñar una biblioteca que quepa en la cabeza de alguien. Se dice de Hegel que fue el último filósofo al cual le cabia la biblioteca de su tiempo en la cabeza, y tal vez fuera así. En todo caso, podemos soñar una biblioteca tal, sin embargo no podemos soñar, en los términos de Foucault, un archivo que quepa en la cabeza de nadie, ni tiene sentido alguno planteárselo. Podría decirse que la existencia del archivo se da en un modo análogo a la existencia de las agendas personales, también el archivo tiene por función cobijar aquello que no tiene sentido guardar en la memoria. En este nivel, la oposición entre biblioteca y archivo es una posición que también enfrenta a una forma de interioridad y una forma de exterioridad. La biblioteca sería un lugar de interiorización posible, mientras que el archivo nace del gesto mediante el cual exteriorizamos nuestra memoria, la depositamos en algún lugar ajeno que no es, desde luego, el lugar de nuestra propia e íntima experiencia. Es un lugar que está ahí, donde los datos están para cuando la necesidad nos exija ir a buscarlos.

(Sabemos que los necesitaremos cuando el peso del pasado interpretado pese tanto sobre nosotros que no nos deje vivir el presente. Cuando se nos obligue a vivir el presente conforme a los parámetros de una presunta tradición resguardada en el corazón selecto de alguna biblioteca. Entonces será el momento de abrir el archivo y contrastar ese pasado interpretado con los datos efectivos de la historia tal como están contenidos en los archivos).

Para eso está el saber, para zanjar la cuestión.

XIV

Hemos hablado hasta ahora tan sólo de la palabra, y de un gesto mayor del lenguaje, el *hablo*. Y hemos confrontado el archivo haciéndolo surgir de la forma de la biblioteca que, evidentemente, remite también al lenguaje, al discurso y la palabra. Es hora tal vez de corregir esta comodidad, porque, en realidad, Foucault no sólo hace esto. Cuando Deleuze da cuenta de la obra de Foucault no sólo repara en lo que éste dice, defiende o afirma, sino también, y sobre todo, en lo que Foucault hace. Sabemos que el uso que hace Foucault del archivo apunta a determinar los enunciados detrás o debajo de las frases, a destacar el gesto del *hablo* en lugar del *pienso*, a atender a la exterioridad del saber y no a la intimidad del reconocimiento, pero no sólo. Sus análisis no sólo se apoyan en el *hablo*, sino también en otro gesto mayor, que le es simétrico y sin embargo inconmensurable: el *veo*. Esta suerte de doble registro está siempre presente en sus análisis, y es por ello que Deleuze afirma del archivo de Foucault que es un archivo *audiovisual*. Atiende, por un lado, al mundo del lenguaje –acabamos de demorarnos en su manera de trastocar la biblioteca–, pero está igualmente atento al mundo de la mirada, y es éste un todo otro mundo. Y es que la mirada y el lenguaje no se corresponden en una unidad bifronte, perfectamente ensamblada, como quería la vieja subjetividad del *pienso*. En el régimen de experiencia que le es propio al *hablo*, lo que se abre es la inconmensurabilidad entre estos dos espacios. Unas son las cosas de las que hablamos, otras son las que vemos. Y la locuacidad de lo que vemos nunca es una locuacidad que pase a través de la palabra, así como las imágenes del lenguaje nunca son imágenes de algo que se vea con los ojos. Hay un corte radical entre ambos, y por supuesto que habrá una infinidad de cruces, de nexos, de interrupciones, de familiaridades por las que se conectan el hablar con el ver; cada cultura tendrá los suyos propios, y es éste todo un mundo de relaciones por explorar. Pero si existe tal mundo de relaciones es precisamente y ante todo porque

ese sueño de unidad que estaba presupuesto detrás del *pienso* ha quedado destituido.

Conviene advertir, sin embargo, que cuando se afirma que *hablar no es ver*, cuando se diferencia entre los modos de enunciación y las formas de visibilidad, debemos cuidar de no entenderlo de nuevo en los términos de una relación teoría-práctica. Es una ingenuidad, desde el punto de vista que Foucault propone, imaginar la relación entre ambos como aquella que se daría entre, por un lado, unos discursos que dirían la teoría, y, del otro, las instituciones que los aplicarían en la práctica. Conviene no olvidar que las instituciones llevan adelante su propia teoría y su propia práctica, así como los discursos llevan adelante su propia teoría y su propia práctica. Lo que hay son cruces entre ambos dominios de teoría-práctica. No debe pensarse en una teoría psiquiátrica y su aplicación manicomial, por ejemplo, sino en la(s) teoría(s) psiquiátrica(s) y la(s) práctica(s) discursiva(s) psiquiátrica(s), y la(s) teoría(s) o discurso(s) manicomial(es) y la(s) práctica(s) manicomial(es), como dos espacios en íntima conexión pero específicos y relativamente autónomos, el detalle de cuyas interrelaciones está siempre por determinar en cada caso.

XV

Fijémonos en cómo analiza Foucault el problema histórico de la locura, por ejemplo. El primer paso será abordar la cuestión del nacimiento, del surgimiento de la noción de locura. La primera afirmación programática que sirve de punto de partida a su trabajo será siempre aquella que dice que la locura *es un invento reciente*. Sabemos que, cuando uno lee los textos que hablan de posesión diabólica, de *mente captus* o *energoumenos*, de las brujas, no hay que suponer que en realidad se está hablando de la locura. La brujería es una determinada realidad histórica, y la locura otra distinta. De lo que se trata es de ver cómo se constituyó este objeto que recibió el nombre de locura,

ver cómo nace y se articula progresivamente la experiencia de esa noción, en el lugar de confluencia entre una serie de discursos y una serie de prácticas e instituciones. O, para decirlo con los términos de Deleuze, en el lugar de cruce de dos series relativamente independientes: unos modos de enunciación, y unas formas de visibilidad. Por un lado, están unas formas de enunciación, como por ejemplo los discursos médicos, que tratan de determinar la especificidad de los comportamientos irracionales de una manera específica (que acabará dando lugar a los discursos psiquiátricos), construyendo discursivamente la especificidad de ese objeto llamado locura. Y por otro lado, están una serie de instituciones que son, ante todo, formas de visibilidad, espacios que dan a ver esos comportamientos sobre los que los discursos tratan de reflexionar, como por ejemplo la forma *asilo* (que acabará dando lugar al tejido manicomial), donde se contienen los cuerpos y se observan los comportamientos de los futuros locos, de los que van a ser determinados como locos de una manera específica.

Reducida a su fábula esencial, la historia se dejaría contar entonces como sigue. En un primer momento, el asilo es un lugar en el que se encierra a quien no puede justificarse mediante el trabajo. A partir de mediados del siglo XVII, se promulga en Francia una ley de encierro general para todo aquel que no pueda justificar medios de vida. Mendigos, libertinos, pícaros, deficientes mentales, toda una masa de población heterogénea —el diez por ciento de la población de París, las cifras son importantes—, son objeto de encierro para ser reeducados en los asilos, las antiguas leproserías que están vacantes por entonces. Se trata de una red institucional muy potente en la Francia del momento, ahora enteramente disponible porque la lepra ya no existe desde que han acabado las cruzadas. Ahora serán éstos, los «anormales» (aunque todavia no existan las gentes llamadas «normales»), los que serán encerrados en estos espacios para ser reformados. Una vez allí, nos encontramos con que, de entre esta población, hay gentes que no son en absoluto reeducables; que no se pliegan —¿no saben?

¿no quieren? ¿no pueden?—al silogismo hipotético más elemental que impone la razón; que no entienden que «si no haces esto, te pasará esto otro». El loco comienza a individualizarse como aquel que no es capaz de entender este nexo. El libertino rápidamente entiende que debe reformar por lo menos su comportamiento externo para poder salir del encierro. El mendigo rápidamente entiende. La mitad de la población encerrada rápidamente entiende que debe adaptarse al «si... entonces...» que impone la racionalidad de los guardianes. El loco es aquel que no entiende. Así ha sido el encierro, ha sido esta forma de visibilidad ofrecida a los guardianes, la que ha permitido ir seleccionando, clasificando y recolocando a los encerrados. No hay todavía discurso, no hay teoría ninguna, ni por supuesto voluntad médica alguna. El médico todavía no está dentro del asilo, que es por el momento un mero lugar de encierro. Será más tarde cuando se decida que, esta serie de comportamientos irracionales que han sido separados por no plegarse a las razones del silogismo hipotético, bien pudieran ser enfermos, aunque enfermos... *mentales*, porque no hay ninguna evidencia de dolencia física que los individualice. Y cuando se empieza a acuñar la noción de enfermedad mental comenzará a entrar dentro del espacio de los asilos un estamento nuevo, que es el estamento médico, y con él, unos discursos, unos modos de enunciación específicos, que intentarán una teoría de lo que es el comportamiento anómalo y de las maneras en que se puede ser enfermo mental. A partir de ahí podemos identificar una suerte de evolución en paralelo: por un lado estarán los modos de gestión institucionales, formas de visibilidad que producen un cierto conocimiento (por lo menos una discriminación primera entre los encerrados que son «recuperables» y los que no); y por otro lado, una serie de discursos que teorizarán el ser irrecuperable del irrecuperable. Ayudándose mutuamente, cuanto más afinados sean los discursos sobre eso que es la enfermedad mental, mejor podremos ordenar la tutela en los espacios asilares; cuanto mejor y más fina sea la tutela en los espacios asilares, más saber

podremos extraer del encierro de estas personas. En una suerte de círculo que se alimenta a sí mismo, sin fin...

XVI

Con *Surveiller et punir* (1975), donde analiza el nacimiento de la prisión acompasándolo con el surgimiento de las ciencias humanas, Foucault procede a una generalización de estas hipótesis mayores, de la que se desprenden dos evidencias simples, pero de graves consecuencias. La primera de ellas es la constatación de una profunda complicidad entre todas las instituciones totales: no sólo aparecieron en el mismo momento histórico la fábrica y el cuartel, la escuela y el hospital, el manicomio y la cárcel, sino que además la garantia de su eficacia respectiva es la misma: la puesta en obra de una idéntica tecnología disciplinaria. Es por ello que la fábrica se parece tanto a la cárcel, que a su vez se parece tanto al cuartel, que a su vez se parece tanto al hospital, que a su vez se parece tanto a la escuela... La segunda evidencia se sigue naturalmente de la anterior: el ejercicio de ese poder disciplinario que encontramos por igual en todas las instituciones totales nos muestra un rostro que se aviene mal con la imagen clásica del poder. Se trata ahora de un poder antes normalizador que legislativo, microfísico, local y relativamente autónomo respecto a las instancias económicas. Un poder que encuentra su especificidad en ese gesto disciplinario mediante el cual el *tiempo de vida* de los hombres es convertido en un determinado *empleo del tiempo* (tiempo de trabajo en la fábrica, de instrucción en el cuartel, de encierro en la cárcel...). Este gesto disciplinario encontrará su diseño utópico perfecto en la máquina óptica ideada por J. Bentham como modelo ideal de vigilancia que, de lejos o de cerca, será adoptado por todas las instituciones totales: el panóptico. Será esta máquina la encargada de efectuar de un modo económico y constante la ecuación de la vigilancia normalizadora sobre la que se asienta el poder disciplinario: *ver sin ser visto*.

Si las ciencias humanas tienen algún estatuto preciso, nos dirá Foucault, no es otro que el de haber nacido como correlato discursivo (o régimen de modalidades enunciativas) de los sistemas institucionales (o dispositivos de formas de visibilidad) de secuestro del tiempo de vida, encargados de la individualización de la población –correlato discursivo que converge con los procedimientos de secuestro en una gigantesca tarea llamada *normalización*–. Foucault levantará la reivindicación del archivo también como impugnación del espacio de legitimación que la biblioteca ofrece a esta tarea de normalización.

* * *

Quisiera terminar con una apostilla final al problema que nos deja Foucault en herencia y que es un problema grave. Hemos visto que, para Foucault, el saber está para cortar con la presión del pasado y, cuando esto se da, lo que se obtiene no es la materialidad de nada acumulable que pueda llamarse conocimiento, sino la disponibilidad de un espacio de experiencia ahora abierto de par en par. Las cosas que se nos decían imposibles, a partir de que se ha cortado con la memoria precisa que dictaba esta imposibilidad, se convierten –por qué no– en disponibles. Desde este punto de vista, la biblioteca de la tradición cumplía una función que ya no puede cumplir, y este hecho tiene un mucho de libertad, pero también tiene un algo de zozobra. A estas alturas, no es preciso insistir en la libertad que se promueve. Quisiera terminar señalando esta zozobra.

La sustitución de la biblioteca por el archivo conlleva un punto de crisis, quizá el más violento de nuestra sociedad, en el fracaso educacional con el que nos amenaza, el fracaso formativo. Si saber es cortar, ¿qué saber podemos enseñar en las escuelas? Si ya no hay biblioteca de la tradición, ¿qué es lo que se puede enseñar? La promesa que acompañaba la sustitución de la biblioteca por el archivo era una promesa de desaprendizaje, gracias a ella íbamos a poder desaprender, aprender a desprendernos de las viejas ataduras que ataban nuestra experiencia y nuestro comportamiento a los dictados de una tradición enormemente falaz, interesada y sectaria. En lugar

de eso ahora está el espacio abierto del archivo. Pero de ese espacio abierto no se deduce ninguna pedagogía. No está claro si lo que se deduce es la imposibilidad de cualquier pedagogía. En todo caso lo que sí hace es otorgar a la pedagogía un carácter enormemente problemático.

En su versión más paródica, la consigna «ya no hay biblioteca, cada cual leerá a su aire» nos remite a la contestación del canon en las universidades norteamericanas, a la quiebra del modelo educativo humanístico y la sustitución de las humanidades por los Cultural Studies, *como estrategia efectiva y consciente de banalización de la cultura del libro. Decir que Europa, con los acuerdos de Bolonia, ha decidido seguir de cerca el modelo educativo estadounidense es sólo parcialmente verdad. Lo que se prepara, una vez liquidada la escuela, es la liquidación de la enseñanza universitaria, a toda prisa. En toda Europa los Estados dimiten de su compromiso ciudadano con la instrucción pública y, en su lugar, anuncian un nuevo compromiso, esta vez con el capital: la formación de mano de obra cualificada a la medida de las exigencias del mercado, tan «flexible» como el mercado mismo. La cultura es puesta ahora al servicio de los fines de las multinacionales. Desde este punto de vista, la sustitución de las humanidades por los estudios culturales tiene algo de ejemplar y modélico: ilustra el rostro más torvo que puede adoptar la desaparición de la biblioteca y su sustitución por el archivo, su amenaza específica. En ella resuena la fantasmagoría de la quema de libros fascista, efectuada ahora por otros medios. Y en el corazón de esta amenaza, una pregunta urgente: ¿qué puede querer decir* educación, *entonces; qué contenido cabe darle todavía a la palabra* formar?

En otras palabras, ¿qué futuro nos prepara el archivo?

SOBRE DISCURSO Y PODER:
Esto no es un discurso[150]

I

Las consideraciones que siguen se proponen desde el ámbito de la filosofía. Pero no desde ninguna de las posibilidades *adjetivas* de la filosofía (filosofía política, filosofía de la historia, filosofía de la cultura, etc.) ni tampoco desde su pretensión *sustantiva* (onto-teológica, por ejemplo), sino desde el ámbito de la filosofía *elemental*.

Sabemos que la filosofía tiene que ver con el saber, su mismo nombre lo indica claramente. Pero también sabemos hoy que su aspiración al saber no es ni provisional (algo así como una situación de tránsito entre la opinión vulgar y la verdad científica; algo que iría perdiendo sus objetos a medida que la ciencia se fuera haciendo cargo de ellos, como ya ha ocurrido con la psicología o la lógica, por ejemplo), ni tampoco definitiva, última, absoluta (también sabemos hoy que la filosofía no es, no puede ser ese saber de todos los saberes que antaño soñó con llegar a ser). El suyo es un dominio específico que no se confunde ni con una pre-ciencia ni con una meta-ciencia. Y sin embargo caracterizar ese dominio resulta enormemente complejo. Qué duda cabe de que pueden consensuarse algunos rasgos comunes a los diferentes ejercicios del pensar filosófico, tanto históricos como actuales, pero el resultado es siempre banal. Y es que cada ejercicio del pensamiento filosófico define a su manera ese espacio, explícita o

150. Una primera versión de este texto se publicó en Fernando García Cortázar (comp.), *La mecánica del poder*, *Papeles de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales*, 72, Madrid, 2002.

implícitamente, según su modo de encarar la cuestión acerca de qué es pensar.

¿Será que es ésta la primera, la última de las preguntas? Dicho así, bien pudiera ser. En todo caso, lo que sí es cierto es que la filosofía es inseparable de un cierto arte de las preguntas, de una cierta obstinación por remontar río arriba hacia la pregunta de todas las preguntas, por buscar el atajo hacia la respuesta definitiva. Discurrir es el arte de transitar entre la fuente originaria y la desembocadura final, el arte de conjugar la red entera de presupuestos y consecuencias. El discurso es siempre el precipitado ejemplar (a un tiempo fácticamente casual tanto como idealmente modélico) de un tramo de ese tránsito. Su caracterización clásica (en Leibniz, por ejemplo: «Discursus est transitus cogitantis a sententiam ad sententiam, ordine quodam sive consequentiarum sive alio ut in methodo»)[151] ha subrayado siempre un aspecto, la *ilatividad* que encadena necesariamente sus enunciados, al tiempo que ha dejado trasparecer una ilusión subyacente, la posibilidad de la entera discursivización de todo lo real.

II

En su arquitectónica del discurso de toda experiencia posible, Kant, en el capítulo dedicado al canon de la razón pura, escribe: «Todo el interés de mi razón (especulativo lo mismo que práctico) está contenido en estas tres preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar?». Al parecer son éstas pues las tres preguntas últimas a las que remite todo proyecto de discursivización cumplida de lo real, aquellas cuya respuesta volveria superfluo el gesto mismo de seguir preguntando, aquellas que permitirían

151. Véase G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits* (Ed. de L. Couturat, Alcan, París, 1903), p. 495

cumplir el proyecto de una filosofía en sentido cosmopolita. Y sin embargo son preguntas cuya respuesta queda más allá de la tutela de la verdad. Y es que se trata de una respuesta que nos es tan necesaria como indecidible, porque remite a conceptos puros de la razón de los que no cabe ninguna intuición (o experiencia, si entendemos por tal la caracterización newtoniana del término). Se trata de Ideas, ubicadas más allá de la Tierra de la Verdad, en («un océano ancho y borrascoso, verdadero reino de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás»).

Tales Ideas son, nos dice Kant, básicamente tres: la Idea de Alma, la Idea de Mundo y la Idea de Dios. Escolarmente podría decirse que son la clave de bóveda, el punto de clausura discursivo de cada uno de los tres grandes ámbitos en los que se abría tradicionalmente el proyecto filosófico de discursivización de lo real: la *psychologia rationalis*, la *cosmologia rationalis*, y la *theologia rationalis*. Pero sin duda esto no es lo importante. Lo importante es que Kant subraya que sólo gracias a ellas es posible encarar discursivamente la totalidad de la experiencia, que en ellas reside el fundamento de la posibilidad de la experiencia en cuanto totalidad. Las Ideas trascendentales son el vértice último tanto como el punto de partida de todo proyecto de discursivización cumplida de lo real, la pregunta de todas las preguntas y la respuesta definitiva, el compás que debería permitirnos cerrar el círculo perfecto. Porque la Idea de Alma expresa la unidad absoluta del sujeto pensante (lo incondicionado de la síntesis categórica de un sujeto), la Idea de Mundo, la unidad absoluta de las condiciones de los fenómenos (lo incondicionado de las síntesis hipotéticas de los miembros de una serie), y la Idea de Dios, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos de pensamiento en general (lo incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes de un sistema). Y

sin embargo están más allá de nuestra experiencia posible, no pueden ser objeto de conocimiento, pertenecen por derecho al pensamiento en tanto principios regulativos de la razón. Ponen el problema de la necesidad de que nuestra experiencia posible sea precisamente ésta y no cualquier otra, no hacen sino ponernos problemas, su modo de existencia es lo problemático mismo: aquello que, más allá de lo que sabemos y sepamos lo que sepamos, insiste en darnos que pensar.

III

Pocos años antes de morir, Kant dejó escrito en sus papeles póstumos que las tres preguntas que articulaban los intereses de la razón en un sentido cosmopolita podrían resumirse en una cuarta, la definitiva: *¿Qué es el hombre?* Al parecer ésa sí sería la pregunta de todas las preguntas, la respuesta definitiva, estratégica, que permitiría la clausura de la dispersión discursiva en su tránsito interminable de lo condicionado a la condición que lo sostiene. Se trata de una pregunta de otro tipo, sin embargo, que ya no pone el problema de lo que nos es posible o de lo que nos está permitido, sino que pide la definición de una esencia, la determinación de una positividad.

Mientras Kant era estudiante, en 1748, La Mettrie había planteado ya esa pregunta y tratado de darle respuesta, de una manera tosca pero premonitoria. El hombre es hombre, se nos dirá, porque tiene representaciones, son ellas las que le confieren un alma y no a la inversa. Y la condición de posibilidad de estas representaciones es la existencia de una materia altamente organizada (que pronto quedará caracterizada como *vida*), la mediación de un *lenguaje*, y la aceptación de un sistema de sumisión, una docilidad radical que está a punto de encontrar su forma analizable bajo la figura del *trabajo*.

Kant murió en 1804. En 1809 nace Darwin y nueve años más tarde, Marx. Luego vendrán Nietzsche y Freud. Con ellos la pregunta se hará sospecha.

IV

En su arqueología de las ciencias humanas, Foucault siguiendo el hilo rojo de esta pista, escribe: «El pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, lo queramos o no, pensamos, se encuentra dominado todavía en buena medida por la imposibilidad —que salió a la luz a finales del siglo XVIII— de fundar la síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, aquellos "semitrascendentales" que son para nosotros la vida, el trabajo, el lenguaje».

Foucault desarrolla un minucioso análisis del nacimiento moderno de estos tres grandes semitrascendentales, de cómo la gramática general se transforma en filología, la historia natural en biología y el análisis de riquezas en economía, de cómo se establece que aquello de lo que las riquezas son representación no es otra cosa sino el trabajo, y que lo que representan los caracteres animales no es sino la organización de lo vivo, y que si el discurso puede representar es gracias a las flexiones del lenguaje. Un mundo muy diferente acaba de nacer.

Según este mapa, las ciencias humanas son herederas directas de esta mutación. La conversión del hombre en objeto de conocimiento científico nace con ese nuevo mundo. En este sentido, es muy interesante la filiación que establece Foucault. La región psicológica de las ciencias humanas encontraría su origen en la biología, y su mirada acecharía los modos como el ser vivo se abre a la posibilidad de representación. La región sociológica surgiría de la economia, atenta al modo como el individuo que trabaja se da una representación de la sociedad en la que trabaja. Por último, la región simbólica de las ciencias humanas —estamos en los tiempos del estructuralismo, en 1966— encontraría su lugar allí donde el hombre hace pasar sus representaciones por las leyes y las formas del lenguaje. Desde la psicología, el hombre es un ser que tiene funciones

y necesita normas; desde la sociología, el hombre es un ser que tiene conflictos y necesita reglas; desde el ámbito de lo simbólico, las conductas del hombre son significativas, y en esa misma medida implican un sistema. El despliegue de esta triangulación idealmente debería poder dar cuenta cumplida de ese animal trascendental que somos. ¿Son éstas las vías adonde han ido a parar las preguntas máximas de la razón en un sentido cosmopolita?

V

Estábamos en la sospecha. ¿Será que la sospecha se ha convertido en el nuevo principio regulativo de la razón? Pero ¿qué tipo de principio regulador puede ser la sospecha? ¿Qué tipo de mirada es, que ya no ve el gran espectáculo que brinda la representación de un Mundo, un Alma, un solo Dios? Se nos dice que ha nacido la conciencia histórica, el trabajo del historiador, de aquel que persigue pistas, indicios, pruebas, del detective aplicado, del sabueso, pero ¿qué significa esto exactamente?

Tal vez un buen modo de escenificar esa apertura del campo trascendental de la subjetividad fuera traer a los sabidos protagonistas emblemáticos a que recitaran su cartilla en algún tablado de marionetas. Darwin entonces, secundado por Freud, diría: «Eso que llamáis Alma es sólo una Idea, su realidad efectiva es la vida». Y luego Marx: «Eso que llamáis Mundo es sólo una Idea, su realidad efectiva es el trabajo». Finalmente Nietzsche: «Creemos en Dios porque todavía creemos en la gramática».

Si detenemos unos segundos la escena, no resulta difícil adivinar por qué estos personajes diseñaron las grandes líneas morales de lo que estaba por venir. Porque tanto la vida, el trabajo y el lenguaje son dominios empíricos, en principio determinables científicamente, pero que, sin dejar de ser tales, son proclives a erigirse como Ideas, a proclamarse principios regulativos de la razón. También por eso les conviene el nombre de semitrascendentales.

(Pero entonces, ¿quiere esto decir que estamos asumiendo, por ejemplo, que el lenguaje es la unidad incondicionada de la condición de todos los objetos de pensamiento en general, al viejo estilo? ¿Es eso lo que estamos diciendo? Y sin embargo, Ideas como la de revolución, emancipación sexual o libertad de expresión, ¿no son algunas de las que, durante casi un siglo, permitieron seguir pensando que la realidad era un Mundo? Y su parentesco, del rango que se quiera, con las nociones empíricas de trabajo, vida o lenguaje es bien evidente. ¿Entonces?)

VI

Casi diez años después, Foucault retoma su análisis del surgimiento del discurso de las ciencias humanas, pero de otra manera. Corrige su mirada a partir de lo entrevisto con ocasión de su historia de la locura, recordando que debía compensar la evolución de lo discursivo con los avatares de lo institucional. Que sin el decreto que funda los asilos no hubiera existido psiquiatría, pero que sin la psiquiatría no existiría el manicomio. Que el ejercicio del poder y el del saber van de la mano.

Que existe una relación estrecha entre el discurso y el poder se sabe desde muy antiguo. Los temas del poder del discurso y del discurso del poder, en todas sus gamas, tanto usando del genitivo subjetivo como del objetivo, son un lugar común. No es éste el tema. Lo específico de Foucault al respecto es la mirada doble con la que sigue las evoluciones paralelas del discurso y la institución, cada cual con sus lógicas propias. La institución no es la aplicación práctica de una teoría, la teoría no es aquello que se pone en práctica mediante una institución, la una no ilustra a la otra. No en sus comienzos, por lo menos, no antes de que comiencen a producirse encuentros mutuamente fructíferos entre unos modos de lo decible y unas formas de lo visible que están mutando de manera relativamente autónoma. Lo específico de Foucault ante la cuestión de la relación entre el

saber y el poder se apoya sobre este punto. Que las ciencias humanas deben también el empuje de su necesidad al nacimiento de nuevas instituciones como la cárcel, la escuela, la fábrica o el hospital, piezas maestras de una nueva política de gestión de las poblaciones, y que son tanto el lugar de donde extraen su saber como aquello que es optimizado políticamente hablando gracias a esa complicidad.

VII

Auschwitz es, institucionalmente hablando, nuestro punto de no retorno, lo sabemos. Es aquello que «no debemos permitir que se repita» al tiempo que es lo que no cesa de repetirse en cuanto las condiciones así lo aconsejan. Es una lección que no debemos olvidar, lo sabemos. Y que no se ha olvidado, al contrario: es un dispositivo paradigmático de gestión masiva de las poblaciones cuyos óptimos rendimientos lo convierten en difícilmente obviable. Su invención es equiparable a la de la *polis*, la escuela, el hospital o la fábrica, aunque sólo sea un emblema de todo aquello que andaba implicado en la utopía de un universo concentracionario.

Sabíamos del poder despótico que se ha legitimado durante siglos al amparo de Ideas como las de Dios, Alma o Mundo. Con Auschwitz, nos corresponde enterarnos de que no son menos terribles las dictaduras que se amparan en la vida o el trabajo, esos nuevos semitrascendentales. *Arbeit macht frei*. Lo que el *Lager* pone en obra es una brutal radicalización de la ley del salario enunciada por Marx: 1200 calorías diarias x 12 horas de trabajo = 9 meses de expectativa de vida. Los prisioneros brindan un flujo de mano de obra interminable, y aquellos que no son aptos para trabajar –y sólo ellos– son eliminados. La utopía de una esclavización de todos los países eslavos –recordando tal vez el sentido etimológico del término «eslavo»– encuentra aquí su razón de ser. En Nuremberg, el general O. Pöhl declara: («La guerra no hubiera debido poner fin al

universo concentracionario. Los campos debían contribuir a la marcha de la sociedad industrial»). Los comandantes de campo son pronto equiparados, con otro sueldo, a capitanes de la industria o dirigentes de negocios. Los esclavos trabajan para Siemens, Halske, Skoda, I. G.Farben, Krupp, Daimler-Benz, Epp, Ford..., todas ellas industrias hoy en activo, como la que fabricaba los hornos crematorios (I. A. Topf und Söhne). También en este sentido, la herencia de Auschwitz sigue en pie.

VIII

Foucault decía hace un momento, refiriéndose a esos semitrascendentales que son la vida, el trabajo y el lenguaje, que constituyen el sostén último del pensamiento que nos es contemporáneo. Pero, después de la lección de Auschwitz, ¿sigue siendo eso cierto? ¿O acaso la brutal vuelta de tuerca que Auschwitz le imprime a esos trascendentales no los convierte en otra cosa, no nos sitúa definitiva, irremediablemente en otro lugar? ¿Qué ocurre cuando ese hombre, convertido en objeto de conocimiento científico, acaba por ser objeto de una manipulación técnica total?

No hay que pensar Auschzwitz como la ilustración de las teorías expuestas en *Mein Kampf*, hay que dejar de pensar en términos de Holocausto lo que allí ocurrió, no hay que dejarse engañar por la fase terminal del universo concentracionario, el exterminio masivo de testigos, la barbarie que se desata cuando la guerra está perdida. Hay que pensar en la fría racionalidad que guía el funcionamiento de sus días florecientes, con 2259 campos repartidos por toda Europa. Éste es el escándalo que señala que algo nuevo, radicalmente nuevo, acaba de nacer.

En 1932, A. Huxley publica *A Brave New World*. En enero de 1933, Hitler sube al poder, elegido democráticamente, como sabemos, y dos meses más tarde inaugura el campo de Dachau. Faltan aún muchos años para que los judíos se conviertan en carne concentracionaria y sin embargo la maquinaria infernal

ya está en marcha, funcionando. ¿Nos puede ayudar Huxley a entender mejor ese nuevo mundo que acaba de nacer? Recuérdese que no es por casualidad que en ese nuevo mundo sea precisamente Ford el... ¿Führer, el Duce...? Y que el eslogan que repiten los habitantes de ese nuevo mundo es: «Todo está bien, Ford está al volante».

Si nos situáramos en esta óptica, apoyándonos en lo que Auschwitz y esa fábula de un Mundo Feliz (sic) tienen en común, ¿qué se ve desde ahí? Dicho sumariamente: que no se trata tanto de una dictadura del trabajo, cuanto de un terrorismo –aquí «amable», allí brutal– del empleo. Conseguir un empleo es la garantía de supervivencia en Auschwitz. Los reproches que Jean Améry le dirige a Primo Levi, con quien compartió barracón en el campo, van en esta dirección: es mucho más fácil sobrevivir como químico en Auschwitz que como intelectual, un intelectual sólo es útil para picar piedra. En el límite, el mejor empleo, la máxima garantía de supervivencia, es convertirse en Kapo, evidentemente. Y que no se trata tanto de una dictadura de la vida (razas superiores, razas inferiores, lo tan sabido) cuanto de un terrorismo de la salud. Sólo los sanos, los aptos para el trabajo pueden, y deben, sobrevivir. En una circular de 1942, dirigida a los responsables médicos y jefes de campo, el General Pöhl escribe: «Adjunta se remite, para su conocimiento, una estadística de las presencias en los campos. Resulta de ella que de los ciento cincuenta y seis mil ingresados han muerto más de setenta mil. Con un porcentaje tan elevado el número de detenidos no podrá alcanzar el nivel deseado por el Reichsführer. Los médicos deberán emplear todos los medios a su disposición para reducir notablemente el porcentaje de mortalidad. En un campo, el mejor médico no es el que cree hacer méritos con una dureza improcedente sino el que mantiene lo más alta posible la capacidad de trabajo de los detenidos».

El empleo y la salud, y no el trabajo y la vida parecen ser aquí el envite, el terrorismo del empleo y el terrorismo de la salud. ¿Serán éstos los nuevos semitrascendentales? Pero

¿pueden cumplir tal función o acaso nos hemos situado radicalmente en otro plano, en otra dimensión? En el límite, tampoco el lenguaje es aqui el asunto, ni desde Auschwitz ni en el Mundo Feliz, sino el terrorismo de la opinión pública. Símon Wiesenthal recuerda la advertencia de los S. S. «Ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería... la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada». También en este sentido debe recordarse el papel que juega la propaganda subliminal en el pensamiento único del Mundo Feliz.

Este terrorismo de la salud, del empleo y la opinión pública, ¿pertenece a la historia de Auschwitz, o es la herencia en la que habitamos? No parece que sean éstas las cuestiones últimas a partir de las cuales se hace posible la entera discursivización de lo real. Pero ¿el asunto sigue siendo ése, o bien el discurso ha pasado a ser ya una práctica interior a la opinión pública (como cuando se habla del discurso de los partidos politicos o de que tal o cual personaje público «tiene o no discurso»)? La aparición contemporánea de la opinión pública es inseparable de la emergencia de lo real audiovisual –recuérdese: Hitler y la megafonía o la radio, la cruzada de Goebbels contra Hollywood– ocupando el lugar de lo real discursivo. ¿Puede decirse que la opinión pública constituye hoy el sistema a partir del cual nuestras conductas son o no significativas? ¿Puede decirse que la opinión pública es hoy la unidad absoluta de la condición de todos los objetos de pensamiento en general? Y de poder decirse, ¿cuáles son las consecuencias, las implicaciones que conlleva tal cosa? Si decimos que la salud, el empleo y la opinión pública son los nuevos principios regulativos, ¿de qué debemos entender que son regulativos? No de la razón, desde luego, ¿o sí? Pero ¿entonces...? No se trata de Ideas, ni siquiera de semitrascendentales, son funciones estadísticas, no requieren ser pensadas, son objeto de cálculo automático, independientes de sujeto alguno. ¿Son ellas las que nos abren la posibilidad de la experiencia en cuanto totalidad?

¿O es que en el universo de lo real audiovisual ya no cabe tal noción? ¿Son ellas las que hoy nos dibujan nuestra forma cosmopolita de pensamiento: la salud, el empleo y la opinión políticamente correcta...?

¿O acaso...?

IX

Interrumpo aqui, con estas preguntas encabalgadas sobre las premisas de lo que ya sabemos, esto que no pretende ser un discurso sino más bien una invitación a la conversación. Parafraseando a Foucault, diría que en estas páginas no ha hablado más que un profesor de filosofía, que no dice lo que piensa sino que se pregunta qué es lo que hoy puede ser pensado. Y cómo.

Y hasta dónde.

FICCIÓN Y VERDAD EN MICHEL FOUCAULT
Notas para un itinerario[152]

> «Un cauchemar me poursuit depuis mon enfance: j'ai sous les yeux un texte que je ne peux pas lire, ou dont seule une infime partie m'est déchiffrable; je fais semblant de le lire, je sais que je l'invente; puis le texte soudain se brouille entièrement, je ne peux plus rien lire ni même inventer, ma gorge se serre et je me réveille.
>
> Je n'ignore pas tout ce qu'il peut y avoir de personnel dans cette obsession du langage qui existe partout et nous échappe dans sa survivance même. Il survit en détournant de nous ses regards, le visage incliné vers une nuit dont nous ne savons rien».
>
> M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, 1967. [153]

Probablemente el problema de las relaciones entre la verdad y la ficción sea uno de los más envenenados de entre los que rondan a la reflexión de un tiempo a esta parte. En este sentido,

152. Una primera versión de este texto se publicó en Joaquín Esteban Ortega (ed.), *Palabra y ficción. Literatura y pensamiento en tiempo de crisis actual*, Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid, 2011.

153. «Una pesadilla me persigue desde mi infancia: tengo ante los ojos un texto que no puedo leer, o del que solamente una ínfima parte me es descifrable; hago ver que lo leo, sé que lo invento; luego de repente el texto se embrolla por completo, ya no puedo leer nada ni siquiera inventar, mi garganta se cierra y me despierto. No ignoro lo que de personal puede haber ahí, en esta obsesión por el lenguaje que existe por doquier y que se nos escapa en su misma supervivencia. Sobrevive apartando sus miradas de nosotros, con el rostro inclinado hacia una noche de la que nada sabemos», «Sur les façons d'écrire l'histoire» (entevista con R. Bellour), *Les Lettres Françaises*, 1187, 15-21 de junio de 1967, recogido en *Dits et écrits*, I (Gallimard, París, 1994), p. 585.

tal vez tuviera algún interés, como una aportación más a esa necesaria reflexión, proponer unos materiales de lectura que recogieran de una manera ágil lo que de esencial dijo Michel Foucault sobre esta cuestión, en la medida en que se trata de un pensador que tiene al respecto una notable relevancia. Las páginas que siguen apuntan en esa dirección. En ellas se propone una primera aproximación, un itinerario posible de lectura a través de la obra de Foucault, a modo de ejercicio para desentumecerse y encontrar nuevas condiciones desde las que intentar, una vez más, reflexionar el problema de otro modo.

I

La primera vez que Foucault alude a la ficción en su sentido más sustantivo será en *Les mots et les choses* (1966), con ocasión de su reflexión sobre el *Quijote*, colocado como un ejemplo eminente en el umbral entre el Renacimiento y el período Clásico, una figura bifronte que señala el tránsito de la una a la otra de estas *epistemes*.[154] Con el *Quijote* concluyen los anteriores juegos entre la semejanza y los signos que caracterizaron al pensamiento mágico renacentista y comienzan a tejerse nuevas relaciones. Don Quijote es «el héroe de lo Mismo», que deambula por la meseta de lo Análogo, sin lograr alejarse de ella. «La recorre indefinidamente, sin traspasar jamás las claras fronteras de la diferencia, ni reunirse con el corazón de la identidad. Ahora bien, él mismo es a semejanza de los signos. Largo grafismo flaco como una letra, acaba de escapar directamente del bostezo de los libros. Todo su ser no es otra cosa que lenguaje, texto, hojas impresas, historia ya transcrita». Y su problema es que, si quiere ser semejante a lo que el lenguaje de la epopeya cuenta en los libros de caballería, si quiere darse a sí mismo los signos que le asemejen al texto del que se quiere análogo, «tiene que probarlos, porque los signos (legibles) no

154. *Les mots et les choses* (Gallimard, París, 1966), pp. 60 y ss.

se asemejan ya a los seres (visibles)». Entonces, «es asunto suyo el cumplir la promesa de los libros. Tiene que rehacer la epopeya, pero en sentido inverso: ésta relataba (pretendía relatar) hazañas reales, prometidas a la memoria; Don Quijote, en cambio, debe colmar de realidad los signos sin contenido del relato. Su aventura será un desciframiento del mundo: un recorrido minucioso para destacar, sobre toda la superficie de la tierra, las figuras que muestran que los libros dicen la verdad. La hazaña tiene que ser comprobada: no consiste en un triunfo real –y por ello la victoria carece, en el fondo, de importancia–, sino en transformar la realidad en signo. En signo de que los signos del lenguaje se conforman con las cosas mismas. Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros. Y no se da otras pruebas que el reflejo de las semejanzas». La irrisión empecinada a la que da lugar esta tarea es bien conocida, es el perfil de la locura testaruda del hidalgo ante el desafío de las meras cosas. Esta es la faz del *Quijote* que está girada hacia atrás, hacia el pasado de lo que ya no existe. «Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo. La magia, que permitía el desciframiento del mundo al descubrir las semejanzas secretas bajo los signos, sólo sirve ya para explicar de modo delirante por qué las analogías son siempre frustradas. La erudición que leia como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor que la mínima ficción de lo que representan. La escritura y las cosas ya no se asemejan. Entre ellas, Don Quijote vaga a la aventura».

Pero otro rostro coexiste con éste en el *Quijote*, vuelto hacia adelante esta vez, encarado a los nuevos poderes que están

naciendo en el lenguaje. En la segunda parte, como es sabido, los personajes han leído ya la primera parte y obran en consecuencia, plegando al personaje real que tienen ante sí con el héroe libresco cuyas aventuras han leído.[155] «Pero el propio Don Quijote no ha leído este libro y no podrá hacerlo, puesto que es él en carne y hueso. Él, que a fuerza de leer libros, se había convertido en un signo errante en un mundo que no lo reconoce, se ha convertido ahora, a pesar de sí mismo y sin saberlo, en un libro que detenta su verdad, recoge exactamente todo lo que él ha hecho, dicho, visto y pensado y permite, en última instancia, que se le reconozca en la medida en que se asemeja a todos estos signos que ha dejado tras sí como un surco imborrable». Entonces, «entre la primera y la segunda partes de la novela, en el intersticio de estos dos volúmenes y por su solo poder, Don Quijote ha tomado su realidad. Realidad que sólo debe al lenguaje y que permanece por completo en el interior de las palabras. La verdad de Don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje. Las palabras se encierran de nuevo en su naturaleza de signos».

Es en este sentido que Foucault califica al *Quijote* como la primera de las obras modernas, por el modo en que, en ella, el nuevo juego de identidades y diferencias rescinde la tutela con la que la semejanza ordenaba los signos, «en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y de la imaginación».

155. «La primera parte de las aventuras desempeña en la segunda el papel que asumieron al principio las novelas de caballería. Don Quijote debe ser fiel a este libro en el que, de hecho, se ha convertido; debe protegerlo contra los errores, las falsificaciones, las continuaciones apócrifas; debe añadir los detalles omitidos, debe mantener su verdad».

Y, como cierre, añade: «Una vez desatados la similitud y los signos, pueden constituirse dos experiencias y dos personajes pueden aparecer frente a frente». Para, a continuación, concluir el parágrafo con un emparejamiento simétrico entre el loco, el hombre de las semejanzas salvajes, y el poeta, que se encara al homo-semantismo del loco contraponiéndole una función alegórica: «Bajo el lenguaje de los signos y bajo el juego de sus distinciones bien recortadas, trata de oír el "otro lenguaje", sin palabras ni discursos, de la semejanza. El poeta hace llegar la similitud hasta los signos que hablan de ella, el loco carga todos los signos con una semejanza que acaba por borrarlos. Así, los dos –uno en el borde exterior de nuestra cultura y el otro en lo más cercano a sus partes esenciales– están en esta "situación límite" –postura marginal y silueta profundamente arcaica– en la que sus palabras encuentran incesantemente su poder de extrañeza y el recurso de su impugnación. Entre ellos se ha abierto el espacio de un saber en el que, por una ruptura esencial en el mundo occidental, no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y de diferencias».

II

Les mots et les choses se publica en abril de 1966; un mes más tarde, en el número que la revista *L'Arc* dedica a Julio Verne, aparecerá un artículo de Foucault, «L'arrière-fable», en el que se da una primera vuelta de tuerca a esta noción de ficción. El texto comienza precisamente con una propuesta de esclarecimiento conceptual de la noción de ficción por recurso a contraponerla a la de fábula. «En toda obra con forma de relato hay que distinguir entre *fábula* y *ficción*. Fábula es lo que se cuenta (episodios, personajes, funciones que ejercen en el relato, acontecimientos). Ficción, el régimen del relato, o mejor dicho, los diversos regímenes según los que se "relata": postura del narrador respecto de lo que cuenta (según forme parte de la aventura, o la contemple como un espectador ligeramente

retirado, o quede al margen y la sorprenda desde el exterior), presencia o ausencia de una mirada neutra que recorra las cosas y las gentes asegurando su descripción objetiva; compromiso de todo el relato con la perspectiva de un personaje o de varios sucesivamente o de ninguno en particular; discurso que repite los acontecimientos cuando ya han sucedido o que los duplica a medida que se desarrollan, etc. La fábula está hecha por elementos colocados en un cierto orden. La ficción es la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre el que habla y aquello de lo que habla. Ficción, "aspecto" de la fábula».[156]

En una situación oral, la ficción no existe, está totalmente determinada desde el exterior por la situación, si entendemos por tal «el triángulo dibujado por el sujeto que habla, su discurso y lo que cuenta». En la obra, por el contrario, «esta relación no puede establecerse más que en el interior del acto mismo de habla; lo que se cuenta debe indicar, por sí solo, quién habla y a qué distancia y según qué perspectiva y qué modo de discurso utiliza». Por ello, «la obra se define menos por los elementos de la fábula o de su ordenación que por los modos de la ficción, indicados como al bies por el enunciado mismo de la fábula. La fábula de un relato se aloja en el interior de las posibilidades míticas de la cultura; su escritura se aloja en el interior de las posibilidades de la lengua; su ficción, en el interior de las posibilidades del acto de habla».

Foucault despeja este punto de vista amparándose en las nuevas perspectivas abiertas por la literatura contemporánea, nuevas perspectivas tanto de escritura como de relectura de aquellos textos que, en su tiempo, carecieron de la debida recepción a causa de los modos de su ficción, fuera de norma para la época. «El discurso vinculado con el acto de escribir, contemporáneo a su desarrollo y encerrado en él, hizo su aparición hace menos de un siglo. Tal vez haya ejercido una

156. «L'arrière-fable», *L'Arc*, 29, mayo de 1966, recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 506 y ss.

tiranía muy fuerte, desterrando bajo la acusación de ingenuidad, de artificio o de realismo gastado a toda ficción que no tuviera lugar en el discurso de un sujeto único, y en el gesto mismo de su escritura. Desde que han sido admitidos nuevos modos de ficción en la obra literaria (lenguaje neutro que habla solo y sin lugar, en un murmullo ininterrumpido, palabras extranjeras que irrumpen desde el exterior, taraceado de los discursos con un modo diferente cada uno), vuelve a ser posible leer, según su propia arquitectura, textos que, llenos de discursos "parásitos", habían sido por ello mismo expulsados de la literatura».

Y concluye con una reivindicación de la ficción en estos términos: «Lo que restituye al rumor del lenguaje el desequilibrio de sus poderes soberanos no es el saber (siempre cada vez más probable), no es la fábula (que tiene sus formas obligadas), son, entre ambos, y como en una invisibilidad de limbo, los juegos ardientes de la ficción».

III

En junio del mismo año, Foucault publicará el que probablemente sea su texto clásico de referencia en lo que se refiere la problemática de la verdad y la ficción, «La pensée du dehors», sobre Maurice Blanchot, cuyo comienzo se recordará sin duda: «Antaño, la verdad griega tembló ante esta sola afirmación: "Miento". "Hablo" pone a prueba toda la ficción moderna. A decir verdad, estas dos afirmaciones no tienen el mismo poder. Es bien sabido que el argumento de Epiménides puede dominarse si se distingue, en el interior de un discurso artificiosamente recogido sobre sí mismo, dos proposiciones, de las cuales una es objeto de la otra. Por más que la configuración gramatical de la paradoja (especialmente si está articulada en la forma simple del "Miento") esquive esta dualidad esencial, no puede suprimirla. Toda proposición debe ser de un "tipo" superior a la que le sirve de objeto. Que haya recurrencia entre

la proposición-objeto y la que la designa, que la sinceridad del Cretense, en el momento en el que habla, quede comprometida *por el contenido de su afirmación, que perfectamente pueda* mentir al hablar de mentira, todo esto es menos un obstáculo lógico insuperable que la consecuencia de un hecho puro y simple: el sujeto que habla es el mismo que aquel del que se habla. En el momento en que pronuncio solamente "Hablo", no estoy amenazado por ninguno de sus peligros; y las dos proposiciones que se esconden en un solo enunciado ("Hablo" y "Digo que hablo") no se comprometen en absoluto. Estoy protegido en la fortaleza inexpugnable donde la afirmación se afirma, ajustándose exactamente a sí misma, sin desbordar ningún margen, conjurando cualquier peligro de error ya que no digo otra cosa sino el hecho de que hablo. La proposición-objeto y la que la enuncia comunican sin obstáculo ni reticencia, no sólo del lado de la palabra de la que se trata, sino también del sujeto que articula esta palabra. Es pues verdad, irrefutablemente verdad, que hablo cuando digo que hablo».[157]

Pero inmediatamente nos va a advertir frente a la presunta facilidad de esta conclusión, recordándonos los límites de esta irrefutable verdad. Y es que se trata de una verdad que no existe antes de que se hable y que desaparece en cuanto se calla. Así las cosas, la posibilidad misma del hilo del lenguaje, la posibilidad de cualquier discurso que no sea una enunciación irregular de ese «hablo» no parecen tener cabida. «A no ser que el vacío en el que se manifiesta la delgadez sin contenido del "hablo" no fuera precisamente una abertura por donde el lenguaje puede extenderse hasta el infinito, mientras que el sujeto —el "yo" que habla— se trocea, se dispersa y se disemina hasta desaparecer en este espacio desnudo. Si, en efecto, el lenguaje no tiene otro lugar más que la soberanía solitaria del "hablo", por derecho nada puede limitarlo, ni aquel a quien se dirige, ni la verdad de lo que dice, ni los valores o los sistemas

157. «La pensée du dehors», *Critique*, 229, junio de 1966, recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 518 y ss.

representativos que utiliza; en una palabra, ya no hay discurso ni comunicación de un sentido, sino despliegue del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla ya no es tanto el responsable del discurso (aquel que lo detenta, que afirma y juzga en él, representándose a veces con una forma gramatical dispuesta para este efecto), cuanto la inexistencia en cuyo vacío se prosigue sin tregua la expansión indefinida del lenguaje».

Sin duda, con este cara a cara entre el «Miento» y el «Hablo» Foucault dibuja un enfrentamiento grave en consecuencias, al tiempo que parece expresar de un modo singularmente profundo las opciones últimas en las que se sustenta su propio trabajo. Es grave en consecuencias no sólo porque la fragilidad lógica del «Miento» frente a la inexpugnabilidad del «Hablo» escenifica el viejo enfrentamiento entre filosofía y poesía invirtiendo los papeles y bajo una nueva luz bien rica en matices, sino también porque esta inexpugnabilidad del «Hablo» deja extramuros incluso al sujeto que habla, ajeno a lo que se dice en ese lenguaje en el que habla, neutro e indiferente.

El modo en que, en la literatura moderna, el lenguaje ha logrado emprender una expansión indefinida al amparo de su estatuto de ficción, no ha podido cumplirse sino impugnando o ignorando algunos de los presupuestos fundamentales que la tradición filosófica tenía por establecidos de una vez por todas. Así las cosas, podría parecer que es ahora la filosofía la que se sienta ante el tribunal de la poesía, una suerte de mundo al revés, pero no hay tal, ¿quién juzgaría? Lo que hay es un nuevo desafío, y grave, para el pensamiento, amenazado en la línea misma de flotación donde se creía protegido por la filosofía; lo que hay es ante todo un signo de la urgencia con la que esta debe cambiar de piel. «Tenemos la costumbre de creer que la literatura moderna se caracteriza por una duplicación que le permite designarse a sí misma; en esta autorreferencia, habría encontrado el medio para interiorizarse hasta el extremo (de no ser más que su propio enunciado) y a la vez de manifestarse con el signo brillante de su existencia lejana. De hecho,

el acontecimiento que ha dado nacimiento a lo que en sentido estricto se conoce como literatura no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un pasaje al "afuera" [*dehors*]: el lenguaje escapa al modo de ser del discurso, es decir, a la dinastía de la representación–, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red cada uno de cuyos puntos, distinto de los otros, a distancia incluso de los más cercanos, está situado, respecto de los demás, en un espacio que a la vez los aloja y los separa. La literatura no es el lenguaje que se aproxima a sí mismo hasta el punto de su brillante manifestación: es el lenguaje colocándose lo más lejos "posible" de sí mismo; y si en esta puesta "fuera de sí" desvela su ser propio, esta repentina claridad revela una distancia antes que un repliegue, una dispersión antes que un retorno de los signos sobre sí mismos. El "sujeto" [*sujet*], el "tema" [*sujet*] de la literatura (lo que habla en ella y aquello de lo que habla) no es tanto el lenguaje en su positividad cuanto el vacío en el que encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del "Hablo". Este espacio neutro caracteriza hoy la ficción occidental (por ello ya no es ni una mitología ni una retórica). Ahora bien, lo que hace tan necesario pensar esta ficción –mientras que antes se trataba de pensar la verdad– es que el "Hablo" funciona como al revés del "Pienso". En efecto, éste conducia a la certeza indudable del Yo [*Je*] y de su existencia; aquél por el contrario aleja, dispersa, borra esta existencia y no deja aparecer más que su emplazamiento vacío. El pensamiento del pensamiento, toda una tradición aún más amplia que la filosofía, nos ha enseñado qué nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos lleva por medio de la literatura, pero quizá también por medio de otros caminos, a ese afuera en el que desaparece el sujeto que habla. Es por esta razón sin duda que la reflexión occidental ha pasado tanto tiempo sin decidirse a pensar el ser del lenguaje: como si hubiera presentido el peligro que la experiencia desnuda del lenguaje le haria correr a la evidencia del "existo"».

IV

Estos tres textos son los más significativos de entre los que contienen alguna reflexión sobre las relaciones entre la verdad y la ficción, en lo correspondiente a la primera etapa de su obra (1961-70), el llamado «período arqueológico», una de cuyas dominantes será su interés por una posible «ontología de la literatura». En dos o tres ocasiones más añade a estas caracterizaciones genéricas de la ficción alguna precisión que tiene cierto interés. Así, en «Distance, aspect, origine»,[158] donde contrapone al término ficción («Ce mot si lourd et si mince...») al de simulacro, apoyándose en P. Klossowski y desmarcándose asi de las posiciones del teórico de *Tel quel*, P. Sollers.[159] O en su réplica a Derrida[160] sobre el papel que juega la figura de la locura en el desarrollo de la duda cartesiana, disintiendo del punto de vista derridiano que entiende que se trata de una «ficción pedagógica», y reivindicando su naturaleza de «experiencia meditativa». Aunque tal vez sea en «Qu'est-ce qu'un auteur?»[161] donde añade la última aportación a su entrevista ontología de la literatura, que constituye también su cierre. Se recordará lo que allí sostiene: «¿Cómo conjurar el gran riesgo, el gran peligro mediante el que la ficción amenaza a nuestro mundo? La respuesta es que puede conjurarse a través del autor. El autor hace posible una limitación de la proliferación cancerígena, peligrosa, de las significaciones en un mundo donde no sólo se economizan los

158. «Distance, aspect, origine», *Critique*, 198, noviembre de 1963, recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 272 y ss.
159. Véase P. Sollers, «Logique de la fiction», *Tel quel*, 15, otoño de 1963, pp. 3-29.
160. «Mon corps, ce papier, ce feu», en M. Foucault, *Histoire de la folie*, (Gallimard, París, 1972, ap. II), recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 245 y ss.
161. «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 63, 3, julio-setiembre 1969, pp. 73-104 (Société française de philosophie, 22 de febrero de 1969; debate con M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl), recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 789 y ss.

recursos y riquezas sino también sus propios discursos y sus significaciones. El autor es el principio de economía en la proliferación del sentido. [...] El autor no es una fuente indefinida de significaciones que se colmarían en la obra, el autor no precede a las obras. Existe un cierto principio funcional mediante el que, en nuestra cultura, se delimita, se excluye, se selecciona: en una palabra, el principio mediante el que se obstaculiza la libre circulación, la libre manipulación, la libre composición, descomposición, recomposición de la ficción. Si estamos acostumbrados a presentar al autor como genio, como surgimiento perpetuo de novedad, es porque en realidad lo hacemos funcionar de un modo exactamente inverso. Diremos que el autor es una producción ideológica en la medida en que tenemos una representación invertida de su función histórica real. El autor es pues la figura ideológica mediante la que se conjura la proliferación del sentido».

Sin embargo, se observará que, aquí, el bajo continuo que subyace a toda su exposición, *qué importa quién habla*, es ya un grito político, casi una consigna.

V

La nueva etapa que a continuación se abre en el pensamiento de Foucault, a partir de 1970, el período que suele denominarse «genealógico», se acompaña de un progresivo alejamiento del ámbito de la literatura y lo literario, como tema y ocasión para la reflexión filosófica. Si nos detuviéramos en ello, probablemente podríamos establecer una estrecha continuidad entre su voluntad de derrocar la figura del autor y su tarea política de dar la palabra a los sin voz, también a los hombres infames, como el haz y el envés de esa pregunta: *qué importa quién habla.* En cualquier caso, este alejamiento se acompaña de una modificación en consecuencia por lo que respecta a su uso del término «ficción». Todo el eje mayor de su interés estará ahora en la «ficción jurídica», a menudo en la «ficción

del sujeto jurídico», con la presencia, discreta pero importante, de la obra de Jeremy Bentham al respecto.[162]

No podemos dar ahora cabida a este segundo aspecto, sin embargo, y no porque sea prescindible, al contrario: es porque implica una vuelta de tuerca tan importante sobre lo anterior que se aplicará sin duda mejor en un segundo tiempo, tras un primer balance provisional de lo dicho hasta el momento. Una posibilidad de dar aquí este cierre provisional de un modo que no fuera fraudulento nos la brindan la diagonal de sus entrevistas, donde la noción de ficción y su relación con la verdad son un apoyo significativo en no pocas de las ocasiones en las que habla de sus diferentes textos mayores. El plegado de esta otra voz sobre lo leído brinda una nueva perspectiva, creemos, sobre el modo en que verdad y ficción se imbrican en el pensamiento de Foucault, una perspectiva bien fecunda, siempre y cuando se tenga presente que quedan pendientes de calibrar las modificaciones que su reflexión sobre la «ficción jurídica» añade a la cuestión.

VI

Recordemos un momento dónde estamos, y el camino hecho hasta aquí. Hemos visto a Don Quijote cobrar su realidad en el umbral mismo entre el Renacimiento y el Clasicismo, y gracias tan sólo al lenguaje, a una palabra cerrada ya en sí misma, en su condición de signo sin semejanza con las cosas. Gracias a él hemos visto contraponerse las figuras del loco y el poeta, opuestas y simétricas («uno en el borde exterior de nuestra cultura y el otro en lo más cercano a sus partes esenciales»): a un lado, aquel a quien todo acaba por parecerle lo mismo; y del otro, aquel cuyo empeño es escuchar el llamado de las semejanzas, enredado todavía entre los signos, en un mundo en

162. La referencia clásica es Jeremy Bentham / C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions* (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londres, 1932).

el que ya no tienen cabida sino identidades y diferencias, y los juegos que entre ellas se tejen para representar (que es también ocupar el lugar, o tomar la palabra en su nombre) lo que son las cosas. Ahora, se recordará, «la verdad de Don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje. Las palabras se encierran de nuevo en su naturaleza de signos».

Luego, a propósito de Verne, hemos distinguido en un relato su fábula y su ficción, y definido entonces la ficción como «la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre el que habla y aquello de lo que habla. Ficción, "aspecto" de la fábula». La novedad que se introduce en el *Quijote*, vista desde aquí, sería entonces el modo en que la ficción le gana su terreno a la fábula, el modo en que, ante todo, «lo que se cuenta debe indicar, por sí solo, quién habla y a qué distancia y según qué perspectiva y qué modo de discurso utiliza». La fábula quedará entonces relegada a simple efecto de las posibilidades míticas de una cultura determinada, mientras que la ficción abre un abanico de curiosas relaciones, que podrían sintetizarse rápidamente en una proporcionalidad que estableciera: la escritura es a la lengua [*langue*] como la ficción es al habla [*parole*]. Acto de habla, ante todo, la ficción...

Esta afirmación tan simple, «Hablo», contrapuesta a la paradoja clásica que dice «Miento», le va a permitir a Foucault elevar el ángulo de su mirada por encima de lo literario para encarar a la ficción con la pretensión de verdad del discurso filosófico. «Lo ficticio nunca está en las cosas ni en los hombres, sino en la verosimilitud imposible de lo que hay entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, absoluto disimulo en el lugar donde estamos. La ficción consiste pues no en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible. De ahí, su parentesco profundo con el espacio que, así entendido, es a *la ficción lo que lo negativo es a la reflexión (mientras que la*

negación dialéctica está vinculada con la fábula del tiempo)». La proporcionalidad que antes se desprendía de su puesta en paralelo con la fábula, ahora se complica: tenemos a un lado a la ficción, vinculada con el habla y el espacio, y del otro a la reflexión, vinculada con la negación dialéctica y la fábula del tiempo. Frente a frente, la palabra de la palabra, abierta a una exterioridad en la que el sujeto que habla desaparece en el vacío de la proliferación indefinida del lenguaje y, del otro, el pensamiento del pensamiento tratando de asentarse en la interioridad más profunda, donde el «Pienso» pudiera acaso sostener contra viento y marea la precariedad del «Existo».[163]

Añadamos que, además de lo dicho, será también una ascesis lo que se reclama aquí, y como consecuencia, la de asumir esta desaparición de quien detenta el discurso en beneficio de la proliferación de este «Hablo».

VII

Sobre los ecos que levantan estos mínimos anclajes para la atención, asomémonos ahora a lo que del problema en cuestión se enuncia en la diagonal de las entrevistas que cruza toda su obra. Cuatro ejemplos pueden bastar al respecto, en la medida en que las resonancias y matices que se añaden unos a otros acaban por dibujar un perfil claro y bien trabado del modo en que entiende su trabajo, visto a la luz de lo que esta problemática de la ficción y la verdad abre.

163. Foucault precisa al respecto: «Cuando el lenguaje se definía como lugar de la verdad y vínculo del tiempo, le era absolutamente peligroso que Epiménides el Cretense hubiera afirmado que todos los cretenses eran unos mentirosos: el vínculo de ese discurso consigo mismo lo despojaba de toda verdad posible. Pero si el lenguaje se desvela como transparencia recíproca del origen y de la muerte, no hay una sola existencia que, con la mera afirmación del "hablo", no reciba la promesa amenazadora de su propia desaparición, de su futura aparición».

En la primera de las entrevistas en las que se refiere a la cuestión de la relación entre ficción y verdad, con ocasión de la publicación de *Les mots et les choses* (la obra considerada como la fundamental de su período arqueológico), afirma lo siguiente: «Mi libro es pura y simplemente una ficción: es una novela, pero no soy yo quien la he inventado, es la relación de nuestra época y de su configuración epistemológica con toda esta masa de enunciados. De manera que el sujeto está efectivamente presente en la totalidad del libro, pero es el "se" anónimo que habla hoy en todo lo que se dice». Y ante la pregunta por el estatuto de este «se» anónimo, añade: «Tal vez nos estamos deshaciendo poco a poco, y no sin dificultades, del gran recelo alegórico. Me refiero con ello a la idea simple que consiste en, ante un texto, no preguntarse otra cosa sino lo que este texto dice verdaderamente por debajo de lo que dice realmente. Sin duda se trata de la herencia de una antigua tradición exegética: ante cualquier cosa dicha, sospechamos que se dice otra cosa. La versión laica de este recelo alegórico ha tenido como efecto encomendar a todo comentador que encuentre en todas partes el pensamiento verdadero del autor, lo que ha dicho sin decirlo, lo que ha querido decir sin lograrlo, lo que ha querido esconder y sin embargo ha dejado aparecer. Nos estamos dando cuenta de que hay hoy bastantes otras posibilidades de tratar el lenguaje».[164]

En 1977, muy reciente aún la publicación del primer volumen de su *Histoire de la sexualité*, con la que inicia su investigación al respecto (que lo llevará del período genealógico a la cuestión de la subjetividad, en la que su obra queda finalmente interrumpida), caracteriza así su tarea de entonces: «Este libro no tiene una función demostrativa. Existe como preludio, para explorar el teclado y esbozar un poco los temas y ver cómo la gente va a reaccionar, dónde van a situarse las críticas, dónde las incomprensiones, dónde las cóleras; he escrito este primer volumen precisamente para hacer los otros volúmenes

164. «Sur les façons d'écrire l'histoire» (entrevista con R. Bellour), *loc. cit.*

en cierta medida permeables a todas estas reacciones. En *cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema* muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que quede fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacerlo de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía, es decir, que "ficcione". Se "ficciona" historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se "ficciona" una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica».[165]

Luego, en 1979, en Estados Unidos, haciendo un balance general de su quehacer intelectual (con la mirada atenta por igual al período arqueológico, representado aquí por *Histoire de la folie*, y al periodo genealógico, representado por *Surveiller et punir*, sin explicitar la distancia que separa a ambos), resume su tarea en estos términos: «No soy simplemente un historiador. Y no soy novelista. Practico un tipo de ficción histórica. En cierto modo, sé muy bien que lo que digo no es verdadero. Un historiador podría decir muy bien de lo que he escrito: "Esto no es la verdad". Para decir las cosas de otro modo: he escrito mucho sobre la locura; al principio de los años sesenta, he hecho una historia del nacimiento de la psiquiatría. Sé muy bien que lo que he hecho es, desde un punto de vista histórico, parcial, exagerado. Tal vez he ignorado ciertos elementos que me habrían contradicho. Pero mi libro ha tenido un efecto sobre la manera en que gente percibe la locura. Y, de este modo, mi libro y la tesis que desarrolla tienen una verdad en la realidad de hoy. Trato de provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada. Si lo consigo, esta interferencia producirá efectos reales sobre nuestra historia presente. Mi esperanza

165. «Les rapports de pouvoir passent á l'intérieur des corps» (entrevista con L. Finas), *La Quinzaine Littéraire*, 247, 1-15 enero 1977, recogido en *Dits et écrits*, III, pp. 228 y ss.

es que mis libros logren su verdad una vez escritos, y no antes. [...] Hace dos años, en Francia, hubo revueltas en varias prisiones, los presos se amotinaron. En dos de estas prisiones, los presos leían mi libro. Desde su celda, algunos presos gritaban el texto de mi libro a sus camaradas. Sé que lo que voy a decir es pretencioso, pero ésta es una prueba de verdad, de verdad política, tangible, una verdad que ha comenzado una vez el libro estuvo escrito. Espero que la verdad de mis libros esté en el porvenir».[166]

Y finalmente, en 1980, en Europa, traza el siguiente balance de su tarea en una de sus últimas grandes entrevistas, con D. Trombadori, la más relevante sin duda para el problema que nos ocupa, y singularmente útil aquí por el modo en que entra en sintonía con lo dicho en la entrevista inmediatamente anterior en concreto y como cierre de un marco de inteligibilidad global para los cuatro fragmentos presentados en general: «El problema de la verdad de lo que digo es, para mí, un problema muy difícil, e incluso el problema central. Es la cuestión a la que hasta el presente no he respondido nunca. Utilizo los métodos más clásicos: la demostración o, en su caso, la prueba en materia histórica, la mención de textos, referencias, autoridades, y la puesta en relación de ideas y de hechos, una propuesta de esquemas de inteligibilidad, de tipos de explicaciones. No hay en ello nada de original. Desde este punto de vista, lo que digo en mis libros puede ser verificado o refutado como cualquier otro libro de historia. A pesar de ello, las personas que me leen, en particular las que aprecian lo que hago, me dicen a menudo riendo: "En el fondo, sabes bien que lo que dices no es más que ficción". Yo respondo siempre: "Por supuesto, no se trata de que sean otra cosa más que ficciones".

»Si hubiera querido, por ejemplo, hacer la historia de las instituciones psiquiátricas en Europa entre el siglo XVII y el

166. «Foucault Examines Reason in Service of State Power» (entrevista con M. Dillon), *Campus Report*, 6, 24 de octubre de 1979, recogido en *Dits et écrits*, III, pp. 801 y ss.

XIX, evidentemente no habría escrito un libro como *Histoire de la folie*. Pero mi problema no es satisfacer a los historiadores profesionales. Mi problema es hacer yo mismo, e invitar a los demás a que hagan conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que es no sólo nuestro pasado, sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad tal que salgamos de ella transformados. Lo que significa que al final del libro podamos establecer relaciones nuevas con lo que está en cuestión: que yo que he escrito el libro y los que lo hayan leído tengan con la locura, con su estatus contemporáneo y con su historia en el mundo moderno otra relación.

»El libro ha constituido para mí –y para quienes lo han leído o utilizado– una transformación de la relación (histórica, y de la relación teórica, de la relación moral también, ética) que tenemos con la locura, con los locos, con la institución psiquiátrica y con la verdad misma del discurso psiquiátrico. Así pues, es un libro que funciona como una experiencia, para quien lo escribe y para quien lo lee, mucho más que como la constatación de una verdad histórica. Para que esta experiencia pueda hacerse a través del libro es preciso que lo que se dice sea verdad en términos de verdad académica, históricamente verificable. No puede ser exactamente una novela. Y sin embargo lo esencial no está en la serie de constataciones verdaderas o históricamente verificables sino más bien en la experiencia que el libro permite llevar a cabo. Ahora bien, esta experiencia no es ni verdadera ni falsa. Una experiencia es siempre una ficción, es algo que uno fabrica para sí mismo, que no existe antes y que comenzará a existir después. Ésta es la difícil relación con la verdad, el modo en que ésta se encuentra comprometida en una experiencia que no está vinculada con ella y que, hasta cierto punto, la destruye».

Y a continuación añade: «Se podría decir lo mismo a propósito de *Surveiller et punir*. La investigación se detiene en los años 1830. Sin embargo, también en este caso, los lectores, críticos o no, la han percibido como una descripción

de la sociedad actual en tanto que sociedad de encierro. Yo nunca lo he escrito, aunque sea cierto que su escritura estuvo ligada con una cierta experiencia de nuestra modernidad. El libro hace uso de documentos verdaderos, pero de modo que a través de ellos sea posible efectuar no sólo una constatación de verdad, sino también una experiencia que autorice una alteración, una transformación de la relación que tenemos con nosotros mismos y con el mundo, con el que hasta entonces, nos reconocíamos sin problemas (en una palabra, con nuestro saber). Así este juego de la verdad y de la ficción, o, si se prefiere, de la constatación y de la fabricación, permitirá que aparezca claramente lo que nos vincula, de modo a veces del todo inconsciente, con nuestra modernidad, y al mismo tiempo, nos lo hará aparecer como alterado. La experiencia por la que llegamos a captar de modo inteligible ciertos mecanismos (por ejemplo, el encarcelamiento, la penalización, etc.) y la manera en que llegamos a desatarnos de ellos percibiéndolos de otro modo no deben ser más que una sola y la misma cosa. Éste es verdaderamente el corazón de lo que hago. ¿Qué consecuencias tiene ello, o más bien qué implicaciones? La primera es que yo no me apoyo sobre un *background* teórico continuo y sistemático; la segunda, que no hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal».[167]

VIII

La conclusión obvia que en una primera lectura parece desprenderse de lo dicho hasta aquí probablemente carezca de importancia, a menos que se le conceda la demora de pensamiento que seguro merece. Sin duda, si releemos ahora los

167. «Conversazione con Michel Foucault» (entrevista con D. Trombadori, París, 1978), *Il Contributo*, 1, enero-marzo de 1980, recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 41 y ss.

fragmentos citados al principio, sobre el *Quijote* y Verne, sobre Blanchot, si lo hacemos bajo esta nueva luz, el trabajo teórico de Foucault adquirirá una dimensión que está lejos de ser la tópica, y nuestra comprensión de lo que leemos será otra, como si transcurriera sobre otro plano. El ejercicio puede ser muy instructivo, pero, de nuevo, a condición de concederle a esta nueva dimensión el beneficio de ponerse luego a prueba en una relectura en la que ya no importen ni Foucault ni su obra, sino la escarpada insistencia de una voz anónima que dice tan sólo lo que ya puede ser dicho, que es posible decir mucho más de lo que se dice, que basta con comenzar a hablar, y ser cuidadosos con lo que se dice. La ficción, en su vinculación esencial con los actos de habla inexpugnables, poniéndose en juego en la cancha del discurso histórico, político y moral, introduciéndose como presupuesto de toda afirmación, coloca un «hablo» en el lugar donde se estaba acostumbrado a encontrar un «es verdad que...» o un «creo/opino que...», hablo, digo que, simplemente. «Lo que he dicho aquí no es "lo que pienso", sino lo que a menudo me pregunto si no podría ser pensado», dice como despedida en una conocida entrevista, ni verdad ni mentira, ficción.[168]

Ascesis también, ejercicio que se sostiene sobre el filo de una pregunta que no deja de insistir: ¿qué importa quién habla?

168. «Pouvoirs et stratégies» (entrevista con J. Rancière), *Les Révoltes Logiques*, 4, invierno de 1977, recogido en *Dits et écrits*, 1, p. 428.

UN MURMULLO INFINITO...
Ontología de la literatura y arqueología del saber[169]

«Il me semble que la littérature actuelle fait partie de la même pensée non dialectique qui caractérise la philosophie. Je crois que la manière d'utiliser le langage dans une culture donnée et à un moment donné se trouve intimement liée à toutes les autres formes de pensée. La littérature est l'endroit où l'homme disparaît au profit du langage. Là où apparaît le mot, l'homme cesse d'exister».[170]

I

Como se sabe, en *Langage et littérature* se recogen dos conferencias dictadas en la Universidad de Saint-Louis de Bruselas en 1964, lo que sitúa el texto en el corazón de ese período durante el cual su atención por la literatura es una constate. Convencionalmente se enmarca dicho período entre 1961 y 1966, aunque si tuviéramos a nuestra disposición los textos de todas

169. Una primera versión de este texto se publicó *on line* en la revista *Materiali Foucaultiani* (ISSN 2239-5962: http://www.materialifoucaultiani.org/en/rivista/latest-issue.html), en 2013.

170. «Me parece que la literatura actual forma parte del mismo pensamiento no dialéctico que es característico de la filosofía. Creo que el modo de utilizar el lenguaje en una cultura dada y en un momento dado está íntimamente ligado a todas las otras formas de pensamiento. La literatura es el lugar en el que el hombre desaparece en beneficio del lenguaje. Allí donde la palabra aparece, el hombre deja de existir», «Foucault, o filósofo, está falando. Pense». Véase *Dits et écrits*, II (Gallimard, París, 1994, 4 vol.), p. 425. Las referencias remiten siempre a la primera edición francesa de los textos en cuestión. Las traducciones son mías, con la excepción de *Langage et littérature* –en adelante, *LL*– texto para el que seguimos la versión en español de Ángel Gabilondo (ed.), *De lenguaje y literatura* (Ed. Paidós, Barcelona, 1996).

las conferencias que dedicó al tema,[171] la fecha de inicio debería retroceder bastante más atrás, por lo menos al otoño de 1955, cuando se incorpora a su puesto de lector en la Universidad de Upsala, y desde luego se extiende mucho más allá de 1966, hasta el punto de que podría decirse que salpica continuadamente su trabajo hasta el final de su vida.

Esta faceta del trabajo foucaultiano durante largo tiempo se calificó de «crítica literaria», otorgándole por lo general un lugar secundario en el conjunto de su obra, casi como un mero ejercicio estilístico, cuando no banalizándolo como un intento de emulación de la tarea crítica que sobre la literatura estaba llevando a cabo Maurice Blanchot. Sin embargo, lo cierto es que se trata de algo mucho menos anecdótico y sí más fundamental, más troncal en el conjunto de su quehacer durante esta época, la que suele caracterizarse con el rótulo genérico de *arqueología del saber*. Se trata del intento de constituir una *ontología de la literatura*, forzosamente fragmentaria y llevada a cabo siempre medio a tientas, pero no por ello menos apremiante. Bastaría tal vez para establecer su radical importancia recordar aquí que en el prólogo original a *Histoire de la folie* (1961), su primer texto arqueológico (que es también su tesis doctoral, es muy pertinente subrayarlo en este caso), cuando tiene que explicitar la metodología de su investigación, afirma: «Únicamente he retenido una regla y un método, la que se contiene en un texto de Char, donde puede leerse también la definición más apremiante y retenida de la verdad: "Retiré de las cosas la ilusión que producen para preservarse de nosotros

171. No fueron recogidas en *Dits et écrits* respetando la voluntad de Foucault de que no se publicaran póstumamente sus escritos inéditos, caso que afectó en su día también al texto que nos ocupa, del cual solo existía hasta el momento la citada edición en español. Véase al respecto, «"Je crois au temps..." Daniel Defert légataire des manuscrits de Michel Foucault», entrevista de Guillaume Bellon con Daniel Defert, en *Revue Recto/Verso*, 1, junio de 2007, disponible en: http://www.revuerectoverso.com. Se han citado en extenso estas declaraciones en «Le grand jeu de l'histoire...», incluido en el presente volumen.

y les dejé la parte que nos conceden"».[172] Y que, en la última de sus indagaciones históricas que se caracteriza como arqueológica, *Les mots et les choses* (1966), lo que finalmente le permite afirmar la polémica posibilidad conocida como «muerte del hombre» es precisamente la emergencia del ser del lenguaje tal como se manifiesta de modo eminente en la literatura contemporánea: «Que la literatura esté hoy en día fascinada por el ser del lenguaje, no es ni el signo de un final ni la prueba de una radicalización: es un fenómeno que arraiga su necesidad en una muy vasta configuración en la que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber. Pero si la cuestión de los lenguajes formales plantea la posibilidad o la imposibilidad de estructurar los contenidos positivos, una literatura consagrada al lenguaje plantea, en su vivacidad empírica, las formas fundamentales de la finitud. Desde el interior del lenguaje experimentado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensadas hasta su punto extremo, lo que se anuncia, es que el hombre es "finito", y que cuando alcanza la cumbre de toda palabra posible, no es al corazón de sí mismo adonde llega, sino al borde de lo que le limita: a esa región en donde ronda la muerte, donde el pensamiento se apaga, donde la promesa del origen indefinidamente retrocede».[173] Así las cosas, no sería descabellado entonces suponer que el proyecto de una arqueología del saber y el de una ontología de la literatura formaran el haz y el envés de una misma deriva reflexiva. Que la sospecha de que ese proyecto acompaña y sostiene de un modo discreto pero terminante su trabajo arqueológico cuenta con indicios suficientes como para prestarle una atención cuidadosa.[174]

172. «Préface» (1961), en *Dits et écrits*, 1, pp. 166-67. La referencia de la cita de René Char remite a «Suzerain», incluido en *Le poème pulverisé* (1945-47), en *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1983, p. 260.
173. *Les mots et les choses* (Gallimard, París, 1966), pp. 394-95.
174. Aunque latente en todos los escritos «literarios» de la época, Foucault sólo se refiere explícitamente a la ontología posible de la literatura un par de veces, en el mismo texto (aquí, en *LL*, hablará de la posibilidad de

II

¿Qué es la literatura?, ésta es la pregunta que puntea los primeros compases del texto de Foucault, pregunta cuya «celebridad» tiene por entonces, en el contexto parisino, a J. P. Sartre como punto de partida, pero cuyos ecos remiten de modo evidente a M. Blanchot.[175] Aun así, el tratamiento efectivo que le

---

una ontología del lenguaje, p. 86), y en estos términos: «Me pregunto si no se podría hacer, o por lo menos esbozar a distancia, una ontología de la literatura a partir de estos fenómenos de autorrepresentación del lenguaje; esas figuras, que aparentemente pertenecen al orden del artificio y el entretenimiento, esconden, es decir delatan, la relación que el lenguaje mantiene con la muerte, con ese límite al que se dirige y contra el que se yergue. Debería comenzarse por una analítica general de todas las formas de reduplicación del lenguaje de las que puedan encontrarse ejemplos en la literatura occidental. Sin duda hay un número finito de estas formas, y debería poderse trazar su cuadro universal. Su frecuente discreción extrema, el que a veces estén escondidas y como desperdigadas por ahí al azar o como por inadvertencia, no debe engañarnos: o más bien debe llevarnos a reconocer en ellas el poder mismo de ilusión, la posibilidad para el lenguaje (cadena monocorde) de mantenerse en pie como una obra. La reduplicación del lenguaje, incluso si es secreta, es constitutiva de su ser en tanto que obra, y los signos que pueden aparecer en ella, hay que leerlos como indicaciones ontológicas». Véase «Le langage à l'infini» (1963), en *Dits et écrits*, I, p. 253. El estrecho parentesco entre ambos proyectos es perceptible incluso en la modalidad condicional de la enunciación que los dos comparten. Recuérdese, por ejemplo, la valoración que hace Foucault del recorrido llevado a cabo en *L'archéologie du savoir* (Gallimard, París, 1969), p. 150: «Antes que fundar debidamente una teoría –y antes de poder llegar a hacerlo (y no niego que lamento no haberlo logrado todavía)– se trata por ahora de establecer una posibilidad».

175. «Admitamos –escribe Blanchot– que la literatura empieza en el momento en que la literatura es pregunta. Esta pregunta no se confunde con las dudas o los escrúpulos del escritor. Si éste llega a interrogarse escribiendo, asunto suyo; [...] una vez escrita, está presente en esa página la pregunta que, tal vez sin que lo sepa, no ha dejado de planteársele al escritor cuando escribía; y ahora, en la obra, aguardando la cercanía de un lector –de cualquier lector, profundo o vano– reposa en silencio la misma interrogación, dirigida al lenguaje, tras el hombre que escribe y lee, por el lenguaje hecho literatura». Véase «La littérature et le droit à la mort», *Critique*, 20, enero de 1948, pp. 30-47, recogido en *La part du feu*, (Gallimard, París, 1949), pp. 312-331, y luego en *De Kafka à Kafka*,

impone Foucault sigue otros derroteros, en buena medida a causa del compromiso discursivo que sobrevuela el texto. De un modo rápido podría intentar esbozarse este compromiso previo suyo en unos pocos pasos. En primer lugar, debería recordarse que la formación universitaria de Foucault está fuertemente marcada por la tradición de la filosofía trascendental, de Kant a la fenomenología. De ahí que se le imponga, de modo casi automático, un giro trascendental al aparente esencialismo de la pregunta, desplazándola de *¿qué es...?* a *¿cómo es posible...?* Conocemos también, sin embargo, la importancia que en su formación tuvo el encuentro con Nietzsche, para quien la cuestión ya no es tanto dirimir las características de la subjetividad trascendental que sienta los límites de *toda* experiencia posible cuanto el *tipo* de subjetividad que subyace a *una* determinada experiencia de lo real, con lo que la pregunta *¿cómo* es posible...? se corregiría en ¿quién *puede*, desde dónde y para qué afirmar que...? Modificada de este modo la cuestión del *puede* ya no remite sólo a la mera posibilidad (lógica, discursiva) sino también y ante todo a la potencia. Y finalmente, debe añadirse a lo anterior el hecho de que, cuanto menos desde 1958, año en el que Claude Lévi-Strauss publica su *Anthropologie structurale*, la pregunta por el sujeto trascendental va siendo progresivamente sustituida por la que se interroga por el *campo* trascendental (las consabidas «estructuras») que subyace a toda experiencia, comenzando por la del lenguaje mismo, sin cuya capacidad estructuradora nada de lo que con propiedad puede ser llamado experiencia sería posible.

Aun de un modo tan toscamente dibujado, apenas un esquema en una pizarra, estos tres rasgos nos brindan sin embargo un telón de fondo sobre el cual se hace posible dotar de profundidad a algunos de los gestos mayores del proceder foucaultiano, que se manifiestan de modo evidente en el texto que

Gallimard, 1981, pp. 35-61. Para la referencia a Sartre véase «Qu'est-ce que la littérature ?», publicado en varias entregas en *Les Temps Modernes*, en 1947, y recogido luego en *Situations II* (Gallimard, París, 1948).

nos ocupa, y que a la vez lo vinculan estrechamente con el conjunto de las decisiones últimas que orientan el desarrollo general de su trabajo. Pero para ello será preciso retener el elemento dinamizador que pone en movimiento el conjunto, y éste no es *otro que su voluntad de fuga*, tanto de la formación recibida como del consenso de ideas dominantes, llámense filosofía trascendental o estructuralismo – una voluntad de fuga que encuentra en la estela de Nietzsche el impulso imprescindible.[176] La vía de acceso «literaria» al pensamiento de Nietzsche (Bataille, Blanchot, Klossowski...) no hace sino subrayar la profunda proximidad entre el trabajo que conocemos como arqueología del saber y su proyecto de una ontología de la literatura.

Es muy posible que la conversión a términos de *campo* de los antiguos prestigios concedidos al *sujeto* trascendental tenga ciertamente mucho que ver en la «des-psicologización» del pensamiento nietzscheano que Foucault lleva a cabo –el modo en que desplaza su atención a las *prácticas* (discursivas o no, tanto del orden de lo decible como de lo visible), en lugar de dejarla anclada en los *tipos* (la «psicología» nietzscheana)–. Las operaciones que realiza para llevar tal cosa a cabo son prodigiosas, pero la mediación de tutores como Bataille y demás, que no habían hecho una lectura profesoral de la obra de Nietzsche sino que simplemente trataron de poner a prueba su pensamiento, fue con toda seguridad la que resultó capital –entre otras cosas, porque le enseñaron a entrar en juego cara

176. «Los autores más importantes que me han, no exactamente formado, pero sí permitido que me desmarcara de mi formación universitaria, fueron gente como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, que no eran filósofos en el sentido institucional del término, y un cierto número de experiencias personales, por supuesto. Lo que más me ha impresionado y fascinado de ellos y les ha concedido la especial importancia que tienen para mí, es que su problema no era la construcción de un sistema, sino la construcción de una experiencia personal. En cambio, en la universidad, me entrenaron, me formaron, me forzaron a aprender esas grandes maquinarias filosóficas que se llamaban hegelianismo, fenomenología...». Véase «*Conversazione con Michel Foucault*» de D. Trombadori, (1978), en *Dits et écrits*, IV, pp. 41 y ss.

a cara con el pensamiento nietzscheano, a ganar y a perder en ese juego, y, sobre todo, a no jugar sucio, a huir siempre, *en este juego*, de cualquier forma de metalenguaje—.[177]

III

El tiempo propio a la conferencia no es del mismo tipo que el que encontramos retenido en el espacio del libro, se trata por el contrario de un tiempo moroso, en donde se subraya la articulación dubitativamente progresiva de cada uno de los pasos de reflexión. Asi, del mismo modo en que el desplazamiento de *¿qué es...?* a *¿cómo es posible...?* tarda algunas páginas en comparecer, por más que de hecho esté en obra desde las primeras líneas, y cuando lo hace es con un sesgo un tanto oblicuo («¿qué es lo que hace que la literatura sea literatura?», *LL*, p. 67), de modo análogo, aunque el primer asomo de lo que será la hipótesis rectora del texto aparezca ya en el tercer párrafo («no estoy seguro de que la propia literatura sea tan antigua como habitualmente se dice...», *LL*, p. 64), no adopta su forma acabada hasta el final de la segunda sesión («la literatura es esta invención reciente, que data de menos de dos siglos...», *LL*, p. 102),[178] una vez cumplido el recorrido.

177. Para una crítica a la noción de metalenguaje, véase *LL*, pp. 83 y ss.
178. Debe destacarse aquí, de nuevo, la cercanía de esta afirmación con uno de los procedimientos generales más importantes a los que Foucault recurre para encofrar sus indagaciones arqueológicas, cuya formulación más sabida se encuentra en la conclusión de *Les mots et les choses* («El hombre es un invento del que la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente la fecha reciente. Y tal vez el próximo fin», p. 398), pero que está igualmente presente en todas sus obras arqueológicas, e incluso más allá. Véase, por ejemplo, en *La volonté de savoir* (Gallimard, París, 1976), p. 208: «Tal vez un día se sorprenderán. Se comprenderá mal que una civilización tan claramente consagrada al desarrollo de inmensos aparatos de producción y de destrucción haya encontrado el tiempo y la infinita paciencia como para interrogarse con tanta ansiedad sobre lo que tiene que ver con el sexo; sonreirán tal vez recordando que esos hombres que fuimos creían que por ese lado existía una verdad por lo menos tan

Esta primera aparición, sin embargo, servirá para establecer una distinción de importancia crucial para el desarrollo de la reflexión, por obra del argumento sobre el que se sostiene: «... si la relación de la obra de Eurípides con nuestro lenguaje es efectivamente literatura, la relación de esa misma obra con el lenguaje griego no era ciertamente literatura» (*LL*, p. 64). Se establece así como punto de partida un nexo entre tres términos, el lenguaje, la obra y la literatura, que en sus diversas combinaciones será el hilo conductor que guía los desarrollos de la pregunta por el ser de la literatura. El lenguaje quedará definido según la canónica del momento: es, de un lado, el sistema de la lengua, el código, límite y condición de posibilidad de lo decible; y, del otro, el habla, murmullo interminable formado por el conjunto histórico de todo lo que efectivamente se ha dicho. Por su parte, la obra se caracteriza como una configuración de lenguaje («volumen opaco y probablemente enigmático», *LL*, p. 64) en la que el murmullo se detiene y se retiene en un espacio, el propio del libro. Y, finalmente, de la literatura se nos dice por el momento tan sólo que es irreductible a los otros dos términos, que forma el vértice de un triángulo por el que pasa toda relación de la obra con el lenguaje y del lenguaje con la obra.

Dicho en los términos de *L'archéologie du savoir*, la literatura nos enfrentaría con la posibilidad de un dominio discursivo cuyas funciones enunciativas tienen por correlato objetos que son autorreferentes (ni sólo palabras ni tampoco cosas), y cuyas modalidades enunciativas (autor, libro, obra...) se sitúan entre el sujeto trascendental y la subjetividad psicológica,

---

preciosa como la que antes habían pedido a la tierra, a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento». Aquí queda de manifiesto si cabe aún más el efecto intempestivo (basta casi tan sólo con reparar en el uso magistral de los tiempos verbales) de cuño nietzscheano que está implícito siempre en la denuncia del carácter de invento reciente de nuestras presuntas verdades eternas. Pero ya desde la primera línea de «La folie, l'absence d'œuvre» (1964), que cabe entender como una coda a las conclusiones de *Histoire de la folie*, nos encontramos con el mismo gesto: «Tal vez, un día, ya no se sabrá bien lo que pudo ser la locura...», en *Dits et écrits*, I, p. 412.

pero que no son ni lo uno ni lo otro, están entre. Y si a esto le añadimos la cuestión de por qué esa posibilidad ha acabado siendo tan necesaria, el interés del Foucault «arqueólogo» por la literatura quedaría plenamente justificado, ni que sea por mera curiosidad frente a posibles puntos ciegos en el sistema. Pero esta formulación es reversible, y cabe preguntarse en qué medida fueron esos puntos ciegos que abre la literatura en su relación con el lenguaje y la obra los que le permitieron construir el (proyecto de) sistema que hoy conocemos como *L'archéologie du savoir*.

IV

El carácter de invento reciente asignado a la literatura (o, si se prefiere, el hecho de entenderla como efecto de una mutación que abre un corte irrevocable con la forma anterior), le va a permitir ir señalando, paso a paso, un listado de caracteres enfrentados que busca establecer la especificidad de la diferencia radical que separa la forma clásica de lo literario y la moderna. Podría intentarse una ordenación de los rasgos más relevantes en un cuadro (y recuérdese que, para Foucault, un cuadro es siempre una «serie de series») como el siguiente:

Concepción clásica	Concepción moderna
Relación puramente pasiva, de saber y memoria, asunto de recepción.	Relación activa, marcada por la pregunta crítica (¿qué es la literatura?), por la relación de la literatura consigo misma.
Lenguaje que se despliega sobre un soporte retórico: la literatura narra su fábula, a la que se añaden, *en un segundo tiempo*, las figuras que la constituyen como literatura.	Lenguaje que se despliega sobre un papel en blanco: la literatura debe narrar su fábula y *a la vez* mostrar los signos que permiten reconocerla como literatura. El volumen del libro sustituye al espacio de la retórica.

Concepción clásica	Concepción moderna
La obra existe en función de cierto lenguaje mudo y primitivo que debería restituir: la palabra de Dios.	Muerte de Dios: el libro no tiene tras de sí más que el murmullo infinito de la biblioteca.
La obra como re-presentación.	La obra como simulacro.
Su función es recoger lo que no debe olvidarse.	Se descubre ligada, mediante la transgresión y la muerte, al espacio del libro.

El umbral que separa ambas formas debe situarse entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, con, si quiere decirse en términos épicos, la Revolución Francesa como punto de corte, el momento de la escenificación de la Muerte de Dios en la guillotina, y el consiguiente nacimiento del Acéfalo. No será otro el umbral mayor que establecen sus trabajos arqueológicos (también presente en textos de su etapa genealógica, como *Surveiller et punir*, de 1975, en lo que tiene de ejercicio de reescritura de sus trabajos anteriores). Para llevar a cabo esta tarea, en algunos casos se partirá de muy atrás (de la Edad Media en *Histoire de la folie*, del Renacimiento en *Les mots et les choses*), en otros se prolongará hasta nuestro presente (en *Les mots et les choses*, texto para el que Foucault llegó a considerar el subtítulo de *Une archéologie du structuralisme*), mientras que otros se ciñen estrechamente al período que enmarca el umbral en cuestión (como *Naissance de la clinique*, o *Surveiller et punir*). Pero en todos los casos, como ocurre en el texto que nos ocupa, el cenit de esa mutación de la que se nos supone herederos se ubica en el mismo punto, junto con la advertencia de que si hoy día somos capaces de percibir dicha mutación, es porque hemos establecido para con ella una distancia que puede ser indicativa de que nuestra experiencia (de la locura, de la enfermedad clínica, del hombre del humanismo o de las ciencias humanas, y también de la literatura) está en vísperas de una nueva mutación.

Peut-être, un jour...

V

Para poder comenzar a pensar esa mutación que hace aparecer a la literatura en el sentido moderno del término será preciso desembarazarse previamente de dos prejuicios, dos inercias, dos ideas preconcebidas. En primer lugar la idea de que la *pregunta crítica* es algo exterior, una suerte de lenguaje segundo superpuesto a la literatura. La segunda es la idea de que «la literatura es un lenguaje, un texto hecho de palabras, de palabras como las demás, pero palabras que son suficientemente y de tal manera elegidas y dispuestas que a través de ellas pase algo que es inefable» (*LL*, p. 66).[179] Al primer presupuesto, Foucault contrapondrá el carácter interior a la propia literatura de la *pregunta crítica*, pregunta «que no se añade a ella mediante una conciencia crítica suplementaria: es el ser mismo de la literatura, originariamente cuarteado y fracturado» (*LL*, p. 65), un vacío, un hueco que la literatura no deja de ahondar en el lenguaje.[180] Frente al segundo, se dirá que, al contrario, la literatura es ante todo fábula, pero una fábula que «está dicha en un lenguaje que es ausencia, que es asesinato, que es desdoblamiento, que es simulacro, gracias al cual me parece que es posible un discurso sobre la literatura, un discurso que

179. Vemos en obra la misma hostilidad, esta vez desde el punto de vista del autor, cuando caracteriza el *Procedimiento* de Roussel como algo que «consiste justamente en purificar el discurso de todos estos falsos azares de "la inspiración", de la fantasía, de la pluma que corre, para ubicarlo ante la evidencia insoportable de que el lenguaje nos llega del fondo de una noche perfectamente clara e imposible de dominar». *Raymond Roussel* (Gallimard, París, 1963), p. 55.

180. La cuestión de la crítica ocupará prácticamente toda la segunda sesión, tal como indica de modo claro la pregunta con la que se abre: *¿Es tan evidente que se puede hablar de literatura?* En ella se subrayará el desinterés de la crítica por el momento psicológico de la creación en beneficio de una atención por la escritura misma y, en consecuencia, la conversión de la propia crítica en un acto de escritura. La proximidad de esta problemática con su trabajo arqueológico es aquí mucho más transparente. Véase al respecto, por ejemplo, *Les mots et les choses* (Gallimard, París, 1966), pp. 58-59.

fuera algo distinto de las alusiones que nos han repicado en los oídos desde hace centenares de años, esas alusiones al silencio, al secreto, a lo indecible, a las modulaciones del corazón, finalmente a todos los prestigios de la individualidad, donde la crítica, hasta estos últimos tiempos, había arropado su inconsistencia» (*LL*, p. 66).[181]

Vemos aquí en obra el proceso de sustracción de todo universal antropológico que caracteriza su trabajo arqueológico: la negación de que un determinado ámbito histórico sea explicable por recurso a la figura de un sujeto fundador (en este caso el autor o la crítica); y la negación de que dicho ámbito sea ordenable como una historia lineal y continua (en este caso, la afirmación de una mutación irrevocable que separa a la literatura moderna de la clásica). Y está claro que, a pesar de ello, debería poder dibujarse el campo trascendental del que dependen las elecciones que se llevan a cabo en el ámbito en cuestión, pero sólo será posible hacerlo a condición de asumir que los *a priori* que articulan dicho campo son también, y siempre, de carácter histórico –y es en este punto donde la arqueología marca, por recurso a las nociones de «enunciado» y «discurso», su divergencia mayor, su distancia específica

181. Repitamos de nuevo lo que se afirmaba al comienzo de «L'arrière-fable»: «En toda obra con forma de relato hay que distinguir entre *fábula* y *ficción*. Fábula es lo que se cuenta (episodios, personajes, funciones que ejercen en el relato, acontecimientos). Ficción, el régimen del relato o, mejor dicho, los diversos regímenes según los que es "relatado": postura del narrador respecto de lo que cuenta (según forme parte de la aventura, o la contemple como un espectador ligeramente retirado, o quede al margen y la sorprenda desde el exterior), presencia o ausencia de una mirada neutra que recorra las cosas y las gentes asegurando su descripción objetiva; compromiso de todo el relato con la perspectiva de un personaje o de varios sucesivamente o de ninguno en particular; discurso que repite los acontecimientos cuando ya han sucedido o que los duplica a medida que se desarrollan, etc. La fábula está hecha por elementos colocados en un cierto orden. La ficción es la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre el que habla y aquello de lo que habla. Ficción, "aspecto" de la fábula», en *Dits et écrits*, I, p. 506.

respecto de la canónica estructuralista. Sin embargo, como si de un efecto colateral se tratara, este desplazamiento no puede llevarse a cabo sin conllevar en algún modo la disolución de la noción misma de «campo trascendental» y su sustitución por nociones como «positividad» o «exterioridad», a partir de las cuales se habilita el espacio idóneo para una genealogía del poder.

VI

La literatura moderna encuentra su primer gesto ante el papel en blanco, se nos dice. Ninguna escenografía retórica arropa previamente ese gesto de trazar las primeras palabras sobre el papel. Es más, ni el código de la lengua ni los usos del habla cotidiana garantizan que las palabras que se están trazando sobre el papel puedan ser calificadas como literatura. El papel en blanco abre un vacío en el ser mismo del lenguaje, el interrogante de su mera posibilidad, que, si se quiere, no es sino un abismo fascinado ante el misterio de su propio origen, pero que reducido a su positividad más elemental comienza a abrirse en el instante en que se cumple la evidencia simple de que, en el momento de hablar, «les mots sont déjà là, mais qu'avant de parler, il n'y a rien».[182] Bien podría ser ésta la primera lección que el papel en blanco le impone a ese ser que se busca y quiere llamarse literatura, la primera lección que la literatura regala.

Sabemos que la conciencia moderna del lenguaje acaba, por recurso a la noción de signo, con la inocencia de la comprensión clásica del lenguaje entendido como representación. Sabemos que lo que los signos hacen cuando pretenden nombrar algo es nombrar su ausencia, decir de ese algo que no está

182. «Las palabras ya están ahí, pero antes de hablar no hay nada». Véase *Raymond Roussel*, p. 54.

ahí, que está ausente, suplantado por unos signos arbitrarios que no se sostienen sino sobre un sistema de posibles combinaciones y permutaciones entre unas partículas elementales que carecen de significado, que siendo la condición de posibilidad para que el signo tenga sentido carecen ellas mismas de sentido. Podría decirse que la literatura moderna viene a duplicar, desde el otro extremo, esa paradoja constitutiva del lenguaje. Así, la paradoja constitutiva de la literatura sería que, no sosteniéndose sino sobre el vacío del papel en blanco, no puede iniciarse más que profanando ese espacio que la sostiene, mediante una transgresión con la que corre ciertamente el riesgo de autoimpugnarse como literatura –a menos que se constituya como transgresión de toda la literatura anterior, en un intento de borrado que nos devolviera a la página en blanco–. Ése sería, para Foucault, el papel y la importancia que le corresponderían a Sade en el nacimiento de la literatura moderna.

Sin embargo, en el envés de ese gesto encontraremos otro (de nuevo una paradoja) que le es estrechamente complementario, y que tendrá aquí a Chateaubriand como figura emblemática: el hecho de que esta habla, que trata de borrar toda la literatura anterior, no deja de «hacerle señas», no deja de querer insertarse en ese murmullo interminable que es el de la biblioteca, pero con una conciencia de palabra póstuma que abre un umbral decisivo en el seno de ese murmullo.[183]

183. Así, se nos dice que, para Chateaubriand, «la palabra que escribía no tenía sentido sino en la medida en que estaba en cierto modo ya muerta, en la medida en que esa habla flotaba más allá de la vida y más allá de su existencia; me parece que la transgresión y el tránsito más allá de la muerte representan dos grandes categorías de la literatura contemporánea. Se podría decir, si lo desean, que en la literatura, en esa forma de lenguaje que existe desde el siglo XIX, sólo hay dos sujetos reales, dos sujetos que hablan: Edipo para la transgresión, Orfeo para la muerte. Y no hay sino dos figuras de las que se habla, y a las cuales al mismo tiempo, a media voz y como de soslayo, se dirige, que son la figura de Yocasta profanada y la de Eurídice perdida y recobrada» (*LL*, p. 71). El papel que se le atribuye a Chateaubriand aparece en este texto y sólo en este texto (nunca más volverá a referirse a él en sus escritos), y cabe la conjetura de que su función acabe siendo sustituida de un modo más eficaz por la fi-

Bastaría tal vez con recordar el papel que se atribuye a Sade en *Histoire de la folie* o *Les mots et les choses* para poder comenzar a poner en paralelo la importancia de la noción de transgresión tanto para su ontología de la literatura como para la arqueología del saber, pero sin duda sería más preciso y eficaz dar un paso más, menos evidente, y en cambio más determinante en el desarrollo de su trabajo arqueológico. Para ello, habría que recordar, en primer lugar, el carácter transgresivo atribuido a la locura, con todo lo que ello implica, y, sobre todo, subrayar la vinculación de la transgresión con las nociones de limite y partición (*partage*), dominantes mayores en sus análisis arqueológicos, desde las primeras líneas de *Histoire de la folie* en adelante.[184] Y del otro lado, tanto para la noción de muerte como para la de biblioteca, podría comenzar a interrogarse su relevancia arqueológica acudiendo a, en el primer caso, las páginas finales que forman el desenlace de *Naissance de la clinique*,[185] y, en el segundo, rastreando su

gura de Flaubert (véase al respecto, por ejemplo, «Postface à Flaubert», en *Dits et écrits*, pp. 293 y ss., especialmente p. 299).

184. «Con seguridad, existe en cada cultura una serie coherente de gestos de partición, de los que la prohibición del incesto, la delimitación de la locura y tal vez ciertas exclusiones religiosas son sólo casos particulares. La función de estos gestos es, en el sentido estricto del término, ambigua: en el momento en que marcan el límite, abren el espacio de una transgresión siempre posible». Véase «Les déviations religieuses et le savoir médical», en *Dits et écrits*, I, p. 624

185. «Esta experiencia médica está por ello emparentada con una experiencia lírica que ha buscado su lenguaje de Hölderlin a Rilke. Esta experiencia que inaugura el siglo XVIII, y a la que todavía no hemos escapado, está vinculada a una manifestación de las formas de la finitud, entre las que la muerte es sin duda la más amenazadora, pero también la más plena. [...] De un modo que puede parecer extraño a primera vista, el movimiento que sostiene el lirismo en el siglo XIX es el mismo que ha permitido que el hombre tenga un *conocimiento positivo de sí mismo*; ¿Puede sorprendernos que las figuras del saber y las del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda, y que la irrupción de la finitud sobrevuele, del mismo modo, esta relación del hombre con la muerte que, aquí, autoriza un discurso científico bajo una forma racional, y allá abre la fuente de un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío que han dejado la ausencia de los dioses?». Véase *Naissance de la clinique* (Gallimard, París, 1963), p. 202.

presencia continuada en *Les mots et les choses*, y, sobre todo, enfrentándola con la noción de archivo tal como es tematizada en *L'archéologie du savoir*,[186] texto que probablemente marca el punto a partir del cual se diluyen tanto su trabajo arqueológico como el proyecto de una ontología de la literatura para dar paso a otra figura del pensamiento foucaultiano, la que se conoce como genealogía.[187]

VII

A buen seguro, en caso de poder detenernos en cada una de las nociones que paulatinamente se irán poniendo en juego

186. «Entre la lengua que define el sistema de construcción de las frases posibles, y el corpus que recoge pasivamente las palabras pronunciadas, el archivo define un nivel particular: el de una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados como otros tantos acontecimientos regulares, como cosas ofrecidas al tratamiento y a la manipulación. No tiene la pesadez de la tradición; y no constituye la biblioteca sin tiempo ni lugar de todas las bibliotecas; pero no es tampoco el olvido acogedor que abre a toda palabra nueva el campo de ejercicio de su libertad; entre la tradición y el olvido, hace aparecer las reglas de una práctica que permite a los enunciados a la vez subsistir y modificarse regularmente. Es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados». Véase *L'archéologie du savoir*, p. 171.
187. Aunque siga estando siempre presente el carácter tutelar de la literatura en su reflexión. A título de ejemplo bastará con recordar la cita de R. Char que, como un lema, ocupa la contraportada de su última publicación, casi póstuma, la entrega final de su *Histoire de la sexualité*: «L'histoire des hommes n'est qu'une longue succession de synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir» (*L'âge cassant*, en *Œuvres complètes*, p. 766). Respecto de la presunta «sustitución» del método arqueológico por el genealógico, tal vez sea útil recordar de nuevo aquí que, en el curso de una conversación con H. Dreyfus y P. Rabinow, el 26 de abril de 1983, Foucault anota lo siguiente: «Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas» (Notas manuscritas, Centre Michel Foucault, documento D-250/942.1988). Una parte de dicha conversación se reproduce en H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault: un parcours philosophique* (Gallimard, París, 1984).

en todo el desarrollo de la conferencia, a buen seguro no harían sino acrecentarse los indicios a los que aludíamos antes, señales claras del profundo emparejamiento entre su proyecto de una ontología de la literatura y la parte de su obra que se caracteriza como arqueológica, indicios a los que tal vez debería prestarse la atención debida, si de lo que se trata es de entender un poco mejor el pensamiento de Foucault. Aunque sólo sea porque uno de los hilos rojos más fascinantes que recorren su obra es el modo en que alcanza a articular discursivamente experiencias cognoscitivas cuyo origen no es discursivo.

Tal vez deban buscarse ahí las razones tanto de su atención a los movimientos paradójicos del discurso como también las de su hostilidad frente a la imposición del canon dialéctico como modelo para el pensamiento...

CUATRO:
VER ES VER

«Si l'homme ne fermait pas souverainement les yeux, il finirait par ne plus voir ce qui vaut la peine d'être regardé».

GEORGES BATAILLE[188]

188. «Si el hombre no cerrara soberanamente los ojos, acabaría por no ver ya lo que merece ser mirado», *La littérature et le mal* (1957), en *Œuvres complètes*, t. IX, Gallimard, París, 1979, p. 193.

EL FILÓSOFO ANTE EL LIENZO[189]

«On n'inventera pas une entité qui serait l'Art, capable de faire durer l'image: l'image dure le temps furtif de notre plaisir, de notre regard».

G. Deleuze[190]

«Klee est celui qui a prélevé à la surface du monde toute une série de figures qui valaient comme des signes, et qui les a orchestrées à l'intérieur de l'espace pictural en leur laissant la forme et la structure de signes, bref, en maintenant leur mode d'être de signes et en les faisant fonctionner en même temps de manière à n'avoir plus de signification. Et ce qu'il y a en moi de non structuraliste, de non linguiste s'extasie face à une telle utilisation du signe: c'est-à-dire du signe dans son mode d'être de signe, et non dans sa capacité de faire apparaître du sens».

M. Foucault[191]

189. Una primera versión de este texto se publicó en la revista *Saber*, 4, en el verano de 1985.

190. «No es posible inventar una entidad llamada Arte, capaz de hacer durar la imagen: la imagen dura el tiempo furtivo de nuestro placer, de nuestra mirada». G. Deleuze: *L'épuisé*, postfacio a S. Beckett, *Quad, et autres pièces pour la télévision* (Minuit, París, 1992).

191. «Klee es quien ha extraído de la superficie del mundo toda una serie de figuras que valían como signos, y las ha orquestado dentro del espacio pictórico dejándoles la forma y la estructura de signos, es decir, manteniendo su modo de ser como signos y haciéndolos funcionar al mismo tiempo de manera que no tuvieran ya significación. Cuanto hay en mí de no estructuralista, de no lingüista se extasía frente a una utilización tal del signo: el signo en su modo

El filósofo ante al lienzo, ¿qué ve, qué cree ver desplegarse en la superficie que tiene ante sus ojos? ¿Acaso es el perfil aún difuso de una Figura espiritual, una Idea –oscura aún pero ya distinta, hecha de formas y colores–? ¿Qué lee el filósofo en él –qué le dice el cuadro–? Observad la tensión de la mirada: las miles de líneas invisibles que van del cuadro a la retina y de la retina al cuadro. Observad su diferente grosor, su fuerza, su dirección, sus vibraciones específicas: tela de araña intensiva que dibuja una geometría ideal única… ¿Acaso es esa sensación de necesidad, esa convicción –si, sí, esta pintura debía haber existido– lo que tensa la mirada del filósofo? ¿O es tal vez su carácter ejemplar lo que intenta determinar: ese poder que tiene el arte plástico de colocar ante nuestros ojos, de una vez, aquello que fuera del arte sólo se nos da de modo difuso, caótico, fugitivo? ¿Es esa fuerza suya capaz de objetivar hasta extremos tan sutiles, de decir cómo son las cosas que nos pasan, lo que el filósofo interroga? En su paseo por las solicitudes del arte, ¿qué lo lleva a detenerse precisamente ante tal obra mientras cubre con una mirada distraída el resto de las demás? ¿Acaso es lo que ésta representa, el umbral que anuncia en el *continuum* de una pretendida «historia del arte»? ¿O se trata más bien de que, aquí más que allí, líneas y colores articulan un Problema que reconocemos, que casi podríamos nombrar; expresan, de un modo que por un momento nos parece definitivo, la paradoja mayor que nos constituye como humanos: la tensión de esa imposible necesidad? ¿O es previo a todo esto el arrobo estético mismo, y se trata entonces de interrogar a este éxtasis súbito, buscar el porqué de este asombro, nombrar la pregunta que nos hace? ¿Acaso este lienzo, éste y no cualquier otro, en la medida misma en que nos detiene y nos fuerza a pensar, parece prometernos un grado superior de inteligibilidad de lo real: como si en él se contuvieran esas fuerzas

de ser de signo, y no en su capacidad para hacer aparecer sentido». «Che cos'è Lei, professor Foucault?», entrevista con P. Caruso, recogida en *Dits et écrits*, I, pp. 601 y ss.

que nos empujan a pensar, visibles ahora, presentes ante una mirada que, si se aplicara con el suficiente ahínco y finura, lograría finalmente determinar aquello que le da que pensar? Como si, por un momento, el filósofo encontrara su otro rostro, su cara oculta. Como si, por un momento, el pensamiento se descubriera ante el espejo: donde el ojo casi puede alcanzar a verse viendo, donde el pensamiento se encuentra a punto de determinar, en una fantástica torsión, precisamente eso que le da que pensar. ¿Se trata de eso, es eso lo que ocurre en realidad cuando se encuentran el filósofo y el lienzo?

Crítica de la representación

No son infrecuentes estos encuentros entre filosofía y pintura, entre el filósofo y el lienzo: Nietzsche ve en la *Trasfigurazione* de Rafael la metáfora perfecta de la transfiguración del horror de estar vivo por obra de la ilusión y la bella apariencia; ante la desgarradora soledad de la bota de Van Gogh, Heidegger medita sobre la restitución a su verdad esencial del ser instrumental del objeto; Merleau-Ponty se demora en la aventura cromática de Cezanne, en su intento de restituir lo visible antes de que se coagule como objeto; Foucault lee en *Las Meninas* de Velázquez el emblema de toda una mutación histórica: un desplazamiento decisivo en la legibilidad de las cosas, en la relación entre lo visible y lo decible. No, no son pocos los filósofos que nos han mostrado en qué medida, cómo y hasta dónde, el arte, la pintura, da que pensar. No son pocos los filósofos que, tomándola como ilustración o como revelación, tratando de que la pintura muestre lo que ellos dicen o, por el contrario, tratando de decir lo que la pintura muestra, no son pocos los que se han acercado al lienzo como algo que da que pensar.

Quisiera detenerme en dos de estos encuentros entre el filósofo y el lienzo: el encuentro de M. Foucault con René Magritte

y el de G. Deleuze con Francis Bacon.[192] A pesar de sus notables diferencias, tanto en el tono como en los modos de tematizar su pensamiento, es notable la proximidad entre ambos filósofos –y podría destacarse de muchos modos, comenzando por sus mismas declaraciones al respecto–. Ninguno de los dos, como es bien sabido, ejerce como filósofo crítico del arte, aunque el arte los haya ocupado a menudo. En cambio, podría decirse que el tema de la mirada cobra una presencia casi obsesiva en su obra, hasta el punto de que se constituye como un hilo de Ariadna nada desdeñable para recorrerla –hasta el punto de que en ese tema encontramos uno de los más firmes puentes que les unen a la gran tradición filosófica francesa y aun europea–. Buena parte del proyecto deleuziano se deja enunciar como orientado por el horizonte imaginario que dibuja la siguiente cita de Henry Miller, que Deleuze coloca como lema dominante en uno de sus textos:[193] «A mi parecer, ve usted, los artistas, los sabios, los filósofos trabajan duramente puliendo lentillas. No se trata sino de vastos preparativos con vistas a un acontecimiento que no acaba de producirse. Un día la lentilla será perfecta y ese dia todos percibiremos con claridad la asombrosa, la extraordinaria belleza de este mundo». Esta mirada dirigida a un mundo que siempre está a punto de ser hermoso –mirada que escruta en el horizonte los signos de una transfiguración inminente (¿alucinación?, ¿revolución?, ¿cambio de paradigma conceptual?), capaz de mostrárnoslo en toda su auténtica belleza–, es también la mirada visionaria que recorre la obra de Deleuze. Y no menos persistente es la preocupación foucaultiana por el tema de la mirada, aunque tienda a formularse más frecuentemente de un modo negativo: como si estuviera discursivamente menos atento a eso que ya casi somos capaces de ver que a los modos

192. M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe* (Fata Morgane, Montpellier, 1973). G. Deleuze, *F. Bacon: Logique de la sensation* (Ed. de la Différence, París, 1983).
193. Véase *Spinoza* (P.U.F., París, 1970), p. 20.

de visibilidad que nos afectan. Desde su primera obra, donde se interroga la aparición histórica de la locura como efecto de un cruce de miradas (la mirada que denuncia, la que excluye, la que se reconoce y la que conoce: mirada crítica, mirada práctica, mirada enunciativa, mirada analítica) hasta la caracterización del *ver sin ser visto* (el principio del panóptico de J. Bentham) como determinación de la estrategia especifica del poder moderno, el poder vigilante, el tema de la mirada no deja de aparecer en su discurso casi ni un solo instante.

De un modo convencional podría decirse que el elemento común que une sus quehaceres, ese mínimo común denominador que les hace afines a pesar de sus diferencias, es su decidida crítica al concepto de «representación», su oposición a cualquier forma de pensar representativo. Y debe entenderse en sentido múltiple esa crítica de la representación. Porque es «crítica» en sentido kantiano, claro: como «determinación de las condiciones de posibilidad» («históricas» en el caso de Foucault, «pre-conceptuales» para Deleuze), pero es también «crítica» en sentido nietzscheano, función de subversión y no de legitimación, tarea demoledora del filosofar con el martillo y derribar ídolos. Y la representación que la crítica tomará por objeto será tanto la representación conceptual o discursiva, derrocada de su soberanía por el estructuralismo, con su defensa del carácter fundador, previo, del signo y el código, como también la representación política o jurídica, reclamándose así como herederos de la contestación del Mayo del 68 a cualquier forma de «representantes», a la pretensión de «hablar en nombre de...», a la idea de lo político como juego de «portavoces autorizados»: invitación a que se tome la palabra, invitación a hablar en nombre propio, también.

También aquí, también ahora, frente al lienzo, en el momento de enfrentarse con la cuestión del arte moderno, la crítica de la representación va a ser el hilo conductor de sus ensayos. Y el modo en que se lleva a cabo esa crítica de lo representativo nos hablará ya, mucho y claramente, del peculiar talante de su pensamiento, más allá de sus afinidades, de

su modo específico de encarar, de mirar, la realidad de nuestra modernidad –y de actuar en ella–. Y la primera perplejidad surgirá ante los mismos pintores escogidos como ejemplo eminente de práctica anti-representativa, ante la divergencia estilística tan notable que separa la obra de Magritte y la de Bacon. Posiblemente su crítica de la pintura entendida en términos de «representación narrativa» sea tan radical en uno como en otro: pero son tan divergentes sus estrategias, sus modos de subversión, de distanciamiento, sus denuncias de la ficción que es condición de posibilidad de la representación o de la irrisión del «como si» que ésta implica… Tal vez, siguiendo los análisis de Foucault y Deleuze, que nos muestran cómo se impone en estas obras una perversión fundamental de la mirada, cómo se propone una mirada que desde el horizonte de la representación clásica no puede ser entendida sino como perversa, quizá entonces nos acerquemos algo al modo especifico en que se despliega el mirar filosófico de Deleuze y de Foucault. Tal vez, sorprendiéndolos ante el lienzo, preguntando qué ven, cómo miran, nos sea posible aproximarnos a esa mirada, que en su último extremo de trabazón más abstracta a menudo desorienta por su opacidad, por su falta de todo referencial intuitivo: nos deja solos con la imposibilidad de imaginarnos ese pensamiento.

Lo normal

Si hemos de creer a Louis Marin entenderemos por *representación narrativa* «aquella pintura en la que el propósito del artista es representar un acontecimiento singular en el que están implicados otros actores reconocibles como individuos, que participan de una manera tal en el acontecimiento que este se convierte en lo suficientemente destacable como para ser representado».[194]

194. Louis Marin, *Le portrait du Roi* (Minuit, París, 1981).

Los problemas que levanta cada uno de los elementos que articulan esta caracterización, y los modos diversos y específicos en que se ha intentado solventarlos, constituyen una de las líneas mayores de la historia de la pintura hasta nuestros días. Y si hoy, en el seno de la plástica moderna, las tendencias críticas respecto a lo representativo, lo ilustrativo o lo narrativo constituyen una de las direcciones más importantes de la pintura contemporánea, debe entenderse que es así, en buena medida, debido a una voluntad de denuncia hacia las formas de reconocimiento tradicional: como crítica de ese saber implícito que es condición de posibilidad de la operación de reconocimiento. Recuérdese, sin ir más lejos, la afirmación de Leroi-Gourham, en *Le geste et la parole*: «La relación de los individuos figurantes con la materia figurada es menos importante que los valores comunes entre figurantes y espectadores, que permiten trasplantar a una cadena operatoria de carácter religioso o social un aparato estético relacionado con las emociones que les son convenientes. Este lenguaje emocional, una parte de cuyos valores es de origen biológico muy general, pero cuyo código de símbolos es por el contrario altamente específico, constituye el arte figurativo».[195]

Tanto Deleuze como Foucault buscarán en el peculiar modo de entender la pintura propio de Bacon y Magritte la estrategia por la que se somete a crítica y se abre une distancia respecto a esa instancia de «lo normal», de «lo común» que se establece entre figurantes y espectadores; rotura, por tanto, de ese saber implícito que, permitiendo la operación de reconocimiento, cumple la función de subordinar el arte, la sensibilidad si se prefiere, a un universo de valores extraestéticos, de carácter religioso o social.

Éste será el primer modo en que se tematiza en ambos autores su critica de la representación: como crítica de lo normal, de la red de complicidades interesadas que constituyen

195. André Leroi-Gourham, *Le geste et la parole* (Albin Michel, París, 1964-1965).

lo común, de toda forma de saber implícita que, privilegiando la operación de reconocimiento, mantiene anclado al arte en lo figurativo. Y es que también aquí se da una estrecha coincidencia entre los trabajos de Foucault y Deleuze: en la obra de ambos, la voluntad de subvertir la monótona soberanía de lo normal, tanto en el dominio discursivo como en el institucional, sus decididos ataques a la práctica habitual y falaz de elevar «lo normal» a normativo, haciendo que sea él quien dicte la ley, es trazo persistente y compartido. Recuérdese, a título de ejemplo, la puesta en crisis que realiza Foucault en su primera obra de la validez de la partición razón/locura, mediante el recurso a la determinación de sus condiciones de posibilidad históricas; o su interrogación crítica de la introducción, en el seno de la medicina moderna, de los criterios de «normal» y «patológico». Recuérdese, en definitiva, cómo queda caracterizada en sus últimos textos la operación específica del poder burgués: la normalización. «El momento en que se ha pasado de los mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad a mecanismos científico-disciplinarios en los que lo normal ha tomado el relevo de lo ancestral y la medida el lugar del estatus, sustituyendo así la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, este momento en que las ciencias del hombre se han hecho posibles, es cuando fue puesta en obra una nueva tecnología de poder y otra anatomía política del cuerpo».[196] El poder burgués podría decirse que es aquel para el cual las diferencias individuales son pertinentes –de ahí entonces la peculiar intrincación que en él se da entre saber y poder.

También en Deleuze la crítica de la instancia de lo normal ocupa un lugar destacado y persistente –y no sólo en sus textos de crítica psicoanalítica, tras su encuentro con F. Guattari, está ya presente en sus escritos más puramente filosóficos. Si la filosofía, viene a decirnos, es ante todo algo que tiene que ver con el asunto del pensar (antes que con el saber), y es

196. *Surveiller et punir* (Galimard, París, 1975), p.195.

precisamente voluntad de pensar sin presupuestos, entonces no puede sino darse como crítica de toda *doxa*, de toda sensatez o buen sentido. Crítica por tanto de los presupuestos subjetivos del tipo «todo el mundo sabe que...», «nadie puede negar que...»; crítica de la tutela de «lo normal» en el pensar. Y ello hasta el punto de que su proyecto podría ser calificado de tentativa de ruptura con el prejuicio de lo normal, con la sensata percepción de lo normal como normativo. Y así, debería decirse entonces que su pensamiento no puede ser entendido *sino como una propuesta de patología superior*: no sólo por el modo en que las obras «de locura» (Artaud, Nietzsche, Van Gogh...) le dan que pensar en su decisión de medirse con lo impensable, sino también en el sentido de experiencia de un *pathos* superior.

En las telas de Magritte, Foucault leerá las astucias para escapar a la normalización. Deleuze verá asomar en las figuras de Bacon la promesa de una forma de *pathos* superior.

Magritte: similitud y semejanza

Según Foucault, dos serán los principios que han regido la historia de la pintura desde el siglo xv hasta el xx. El primero de estos principios «afirma la separación entre representación plástica (que implica semejanza) y referencia lingüística (que la excluye). Se hace ver mediante la semejanza, se habla a través de la diferencia, de tal manera que los dos sistemas no pueden entrecruzarse ni mezclarse». Habrá que esperar a la obra pictórica de Paul Klee para que la soberanía de este principio que demarcaba nítidamente los ámbitos de lo decible y lo visible, a un lado las palabras y a otro las cosas, sea derrocada. El segundo principio establecerá una equivalencia entre semejanza y representación: *esto es, o representa, aquello*, se dirá. «Lo esencial –escribe Foucault– radica en que no podemos disociar semejanza y afirmación. La ruptura de este principio podemos colocarla bajo la influencia de Kandinsky: doble

desaparición simultánea de la semejanza y del lazo representativo mediante la afirmación cada vez más insistente de esas líneas, de esos colores de los que Kadinsky decía que eran "cosas"...».

Curiosamente, frente a esa doble vía que parecen inaugurar las subversiones de P. Klee y Kandinsky, Magritte se nos presenta como una figura ambigua, como de espaldas a esta ruptura, como indiferente al espacio plástico que posibilita. Tal vez sea Magritte un revolucionario reaccionario, como se ha pretendido. Para Foucault se trata de una figura «opuesta y complementaria».

En primer lugar, y frente a los procedimientos de Klee, la pintura de Magritte parece afanarse por disociar escrupulosamente lo plástico de lo gráfico –y sólo se permitirá que se crucen, que un enunciado nombre lo que la tela nos presenta, a condición de que el enunciado desmienta la supuesta identidad del lienzo–. Así, en el dibujo que da título al texto de Foucault, en su versión más simple (el dibujo de una pipa bajo el que se lee el enunciado: «esto no es una pipa»), Foucault lee una perversión profunda de las aspiraciones y procedimientos del caligrama. En el dibujo de Magritte lo que importa es establecer la ilegibilidad del cuadro –y no, en absoluto, jugar el juego de las contradicciones lógicas–. Lo que cuenta es señalar, denunciar, el artificio por medio del cual un cuadro se presta a la lectura, se hace discursivamente inteligible. O si se prefiere, lo que importa es señalar el divorcio obligado entre las palabras y las cosas, entre nombrar y mirar.

Mediante la astucia de cruzar un dibujo escolar y la negación del enunciado que sería «normal» que figurase como leyenda del mismo, Magritte logra hacer que el cuadro sea ilegible, suspende la posibilidad de cualquier afirmación: el dibujo se nos presenta como indecidible. Si prestamos atención al «esto» del enunciado «esto no es una pipa» veremos hormiguear en el papel el festín vertiginoso de las interpretaciones: porque «esto» puede referirse al dibujo que hay sobre el enunciado (y efectivamente: no es una pipa, es el dibujo de

una pipa); pero puede referirse también al enunciado mismo (y entonces se dirá: esto no es una pipa, es un enunciado que dice «esto no es una pipa»); y aún cabe suponer que el «esto» señala no uno de los elementos en juego, sino al dibujo entero (y así deberemos admitir que no es una pipa, sino el dibujo de *una pipa al que acompaña la leyenda «esto no es una pipa»*). El sueño del caligrama de decir y representar, a la vez y de un golpe, se ve así irónicamente desmentido.

Pero en segundo lugar, y ante la ruptura establecida por Kandinsky, también aquí el trabajo de Magritte se nos presenta en abierta discordia. Porque se da en su obra como un culto casi maniaco a la semejanza, y aun a la duplicación y proliferación de la misma: juego de espejos, sombras, vaciados... Sin embargo también este procedimiento se nos revelará como una perversión y el trabajo de Magritte, de rechazo y a pesar de su aparente inocencia, de la facilidad con que se ofrece a la manipulación gráfica y aun publicitaria, como un trabajo de subversión: una pintura de lo Mismo pero liberada del «como si». «Magritte –escribe Foucault– ha disociado la similitud de la semejanza y ha puesto en acción a aquélla contra ésta. [...] La semejanza sirve a la representación, que reina sobre ella; la similitud sirve a la repetición, que corre a través de ella. La semejanza se ordena en modelo al que está encargada de acompañar y dar a conocer; la similitud hace circular el simulacro como relación indefinida y reversible de lo similar con lo similar». Y añade: «La semejanza implica una aserción única, siempre la misma: esto, eso, también aquello, es tal cosa. La similitud multiplica las afirmaciones diferentes, que danzan juntas, apoyándose y cayendo unas sobre otras». Segunda ironía del procedimiento de Magritte: mediante la proliferación de dobles, de similitudes internas al propio lienzo, desaparece toda pretensión de semejanza que *fundaría el carácter representativo del cuadro, toda referencia* a un modelo exterior. Ante sus cuadros, el filósofo se pregunta: «¿Qué representa qué?».

Otra es la vía que sigue Deleuze en su trabajo porque otro es también el desplazamiento plástico con el que se enfrenta, aunque también serán dos, como en el caso de Foucault, los pies sobre los que apoyará su interpretación. Si Foucault parte de unos supuestos principios tradicionales que guían la historia de la pintura para atender al momento en que se quiebra su soberanía (como ya es método tradicional en sus ensayos arqueológicos y genealógicos), caracterizando el quehacer de Magritte con referencia a estos umbrales, Deleuze parece mirar más bien al futuro, a las alternativas que hoy se presentan en pintura como una promesa de futuro. Dos serán, según Deleuze, las vías que parecen destacar con más fuerza.

En primer lugar, el camino hacia la abstracción, caracterizado como una propuesta de ascetismo o salvación espiritual por medio de la puesta en obra de una geometría, elaborando un código simbólico basado en grandes oposiciones formales. La segunda dirección la constituiría el llamado arte informal o expresionismo abstracto (y Deleuze piensa especialmente en la obra de Pollock o en la de Morris Louis), divergente respecto de la anterior: búsqueda de la línea manual, de la línea-color, «forma-contorno que no delimita nada, sin interior ni exterior, ni cóncava ni convexa». También aquí, frente a estas dos propuestas alternativas, el mérito mayor que Deleuze señala en Bacon es su carácter intersticial, ese modo suyo de estar a caballo entre las dos tendencias, asumiendo las exigencias y hallazgos (ópticos unos, manuales los otros) de ambas direcciones, pero sin dejarse atrapar por lo que en ellas hay de escolar o convencional y tratando de suplir las insuficiencias de ambas. Se trata de asumir lo que estas tendencias nos reseñan respecto a las posibilidades de la sensación, pero haciendo que ésta sea clara y duradera.

Es un error, nos dice Deleuze en uno de esos flashes que recorren a menudo su obra, creer que el pintor está instalado ante una tela en blanco y frente a un referente exterior que puede

ser reproducido. Al contrario, lo que ocurre es que la tela está superpoblada: hormiguean en ella cientos de tópicos visuales, de clichés que el pintor lleva impresos en su retina. Y también la tela está cruzada por toda una serie de líneas que establecen una compleja geometría de espacios probables. La labor del pintor no es pues llenar una tela en blanco sino desembarazarse de los clichés, desescombrar, hacer surgir lo improbable: hacer surgir la figura improbable de todo el conjunto de probabilidades figurativas. Así queda caracterizada en una primera aproximación la tarea de Bacon: arrancar la figura a lo figurativo, pero manteniendo la figura (cuyo estatuto no es otro que el de sensación acumulada o congelada), porque es ella la que garantiza que la sensación sea, a la vez, clara y duradera. Se trata de oponer lo que Lyotard llamó «figural» a lo figurativo,[197] todo un severo ascetismo, hecho más que nada de sustracciones, destinado a cumplir el proyecto de Cezanne: pintar la sensación.

El color es sensación («sensación colorante», se nos dice) y la geometría, andamiaje. Arte informal y abstracción seguirán respectivamente una y otra tendencia. Pero lo que Cezanne llamaba el motivo está constituido por ambos elementos entrecruzados, color y andamiaje. Una sensación, un punto de vista, por «colorante» que sea, no bastan para formar un motivo: la sensación es efímera y confusa, le falta duración y claridad. Pero el andamiaje tampoco basta por sí solo: es abstracto. La tarea queda pues definida como un intento de hacer del andamiaje algo concreto, sentido, y dar a la sensación duración y claridad. En ello estriba, según Deleuze, la «tercera vía» de Bacon: sus figuras son el resultado de esta estrategia.

¿Qué representan las figuras de Bacon? No parece que representen nada, sino que más bien intentan reflejar ciertas presencias más allá de la representación: se trata de pintar la acción de fuerzas invisibles sobre el cuerpo. Y así, se nos invita a dejar de pensar el cuerpo como organismo, dejar de pensar

197. Véase al respecto J. F. Lyotard, *Discours, figure* (Klincksieck, París, 1971).

el cuerpo con órganos para pensarlo sin órganos: como la piel de un desierto en el que se abren zonas, umbrales, niveles que especifican esa vibración, ese ritmo, que lo recorre y que es la sensación misma.

Pensar el cuerpo sin órganos como una superficie que la sensación recorre de forma múltiple es también hacer que la figura escape a lo figurativo. Y los procedimientos que Bacon pone en obra parecen converger hacia esa finalidad: el aislamiento de sus figuras encuadradas en el interior de imprecisas formas geométricas; los espacios de borrado o difuminado local que crean zonas de indecidibilidad, de indiscernibilidad, catástrofes locales; el rasgo o la pincelada asignificativa que salpica sus lienzos; la particular relación cromática de la figura con el fondo, mediante la que se establece un ritmo, sístole y diástole, por medio del cual tan pronto el fondo parece abatirse sobre la figura como la figura huye de sí misma, está huyendo de sí misma imponiéndole al cuerpo deformaciones específicas... Todos estos procedimientos y aun otros parecen apuntar en la misma dirección: «En arte –escribe Deleuze–, y en pintura como en música, no se trata de reproducir o inventar formas sino de captar fuerzas. [...] La tarea de la pintura se define como la tentativa de hacer visibles fuerzas que no lo son. Igualmente la música se esfuerza por volver sonoras fuerzas que no lo son. Es una evidencia. La fuerza está en relación estrecha con la sensación: es preciso que se ejerza una fuerza sobre un cuerpo, es decir sobre algún lugar de la onda, para que haya sensación...». Ante los cuadros de Bacon, el filósofo adivina el advenimiento futuro de una nueva sensibilidad, los esfuerzos del hombre por darse un nuevo cuerpo.

El filósofo ante el espejo

Hay que pensar también en estos lienzos como en un espejo en el que lo que vemos no fuera sino el reflejo de la mirada del filósofo. Las dos lecturas pueden ser entendidas

como complementarias, como una doble mirada, hacia atrás la una, hacia adelante la otra, aunque ubicadas en un punto muy próximo. La una mira hacia el pasado, la otra hacia el futuro. Para Foucault, el movimiento de su mirada lo lleva de la plástica al discurso para mostrar sus paradojas, y encuentra así en Magritte un peculiar tipo de relación entre las palabras y las cosas: una crítica de la noción de semejanza en beneficio y por obra de la similitud, la subversión de la representación por la repetición. No es extraño que Foucault vea en blanco y negro, que el problema del color pierda todo interés en beneficio del dibujo y que éste importe sólo en la medida en que se acompaña por una leyenda. En Deleuze el color es problema crucial, hasta el punto de que la «sensación colorante» es envite central de su análisis: punto de convergencia de las diferentes estrategias plásticas y cima de la lógica de la sensación. *El movimiento de su mirada le lleva de la plástica a la música* en una fantástica exploración de las diferentes posibilidades sensibles, y encuentra así en Bacon un peculiar tipo de relación entre sensación y pensamiento: una crítica de la noción de figurativo en beneficio de la figura, de lo figural. Toda otra forma de subversión de la representación...

Y es que a la postre el filósofo no puede dejar de verse a sí *mismo reflejado en el lienzo. Mirando ahora atentamente* los cuadros de Bacon o Magritte podemos ver en ellos como una sedimentación de la mirada de uno y otro filósofo, como un precipitado antropológico... El hombre de Deleuze es como las figuras de Bacon: todavía no tiene rostro. Ha perdido su antiguo rostro y está comenzando a darse uno, y un nuevo cuerpo, en la cruel ascesis de la mutilación, de la deformación, abriéndose a la posibilidad de un devenir experimental a partir de las fuerzas que lo constituyen, en el esfuerzo por acoger y dar salida a estas fuerzas. El hombre de Foucault no quiere ser llamado hombre, y es que nombrar no es una función inocente, es una función que debe ser escrupulosamente pervertida desde dentro, fingiendo el máximo de cumplimiento de las reglas hasta que éstas pueblen de simulacros toda la piel de nuestros discursos

sabios, hasta que el sujeto deje de estar sujetado por el hombre, por la representación que lo nombra.

Paradoja última del filósofo ante un lienzo que es espejo de una mirada que se reconoce, nuevo avatar de la representación... Hay que pensar en el hombre de Deleuze como en una de esas criaturas de Bacon, magma de mutilaciones y posibilidades larvarias, gritando bajo las intensidades insoportables de un renacimiento. Hay que pensar en el hombre de Foucault como lo que se halla tras esas siluetas neutras, repetidas, anónimas o tal vez clandestinas. Llevan bombín y están giradas de espaldas.

VER NO ES HABLAR
Cinco apuntes para una reflexión, con una posdata[198]

> «*Voire, c'est peût-être oublier de parler...*».
>
> M. Blanchot. *L'entretien infini*, 1969.[199]

> «Penser, c'est voir et c'est parler, mais penser se fait dans l'entre-deux, dans l'interstice ou la disjonction du voir et du parler...».
>
> G. Deleuze, *Foucault*, 1986.[200]

I

Hablar presupone, de alguna manera, la ausencia de aquello de lo que se habla.

Incluso cuando se habla de algo que está ante los ojos, hablamos precisamente porque presuponemos que hay algo ahí que se da a ver que el otro no ve, algo que sólo el hablar alcanzará a manifestar, pero a manifestar tan sólo como una ausencia en la mirada del otro.

Y sin embargo, cuando somos nosotros quienes escuchamos, nos reconforta que se nos descubra esa ausencia en el momento mismo en el que queda colmada mediante una palabra.

¿Por qué?

Tal vez sea esto lo que el hablar tiene de específico, de insustituible. Lo que hace que no sea ni grito ni arrullo, ni risa

198. Una primera versión de este texto se publicó en la revista *Zettel, Arte y ciencias sociales*, 4, Buenos Aires, primavera-verano de 2003.
199. «Ver, tal vez sea olvidarse de hablar...».
200. «Pensar es ver y es hablar, pero pensar se hace en el intervalo, en el intersticio, en la disyunción entre ver y hablar».

ni llanto, sino todo a la vez, y seguro también que muchas cosas más.

Cuando hablamos, hablamos de aquello que alguien no ve o de aquello que sólo uno ha visto. Y muy a menudo no dejamos de hablar de lo que no puede verse.

De la verdad, por ejemplo.

II

¿Qué sería de la verdad sin las palabras? ¿Cómo la entenderíamos sin ellas? ¿Cómo llamar verdad a la verdad, entonces?

Lo queramos o no, pertenecemos a una colección de tópicos que nos son contemporáneos. En buena medida, son ellos los que nos dan que pensar. Nos preocupa saber de dónde provienen, adónde nos llevan... El tópico que reza «hablar no es ver» es uno de estos tópicos nuestros, lo queramos o no. Y, lo queramos o no, afecta profundamente a la idea que hoy podemos hacernos de eso que es la verdad.

Su formulación canónica es la siguiente:

> No sé si lo que estoy diciendo dice algo. Sin embargo, es simple. Hablar, no es ver. Hablar libera al pensamiento de esa exigencia óptica, que, dentro de la tradición occidental, somete desde milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo garantía de luz o bajo amenaza de ausencia de luz. Sin duda puede hacerse el recuento de todas las palabras por las cuales se sugiere que, para decir lo cierto, es necesario pensar según la medida del ojo.[201]

Pero si hablar no es ver, ¿qué cosa puede ser entonces la verdad?

201. M. Blanchot, *L'entretien infini* (Gallimard, París, 1969).

III

Según cuentan los cuentos más solventes, en un principio, las palabras, las palabras de las que aún cabe memoria, las palabras que decían la verdad, pertenecieron a los poetas. Sus palabras daban a ver lo que nadie jamás había visto, lo que ninguno que no estuviera poseído por las Musas podría ver: el tortuoso trasiego terrenal de los dioses; flechas inmóviles en el aire sobrevolando olas que nunca acaban de romper; un mar que tiene el color del vino; el dolor, la cólera, y el buen o mal corazón de todos aquellos antiguos héroes. Todo cuanto debía entrar en la cuenta de un buen cuento.

Ahí las palabras y las cosas comenzaron a emparejarse en un modo que reconocemos como específico, de otro modo. Tenemos todavía esas palabras, podemos imaginárnoslo.

El modo como las palabras de la Tragedia dan a ver es otro, mucho más complejo. Allí vemos la presencia del dolor y de la cólera a la vez que escuchamos sus palabras. Estamos en su presencia, por más que se trate de una representación. Y además, se nos sigue dando a ver lo que sólo puede verse mediante las palabras, como a menudo hace el Coro, o lo que sólo uno ha visto, como hace el mensajero que entra en escena con su relato.

Según la leyenda, Homero, el gran artista apolíneo, era ciego. Como también es ciego el vidente Tiresias o como lo será el mismo Edipo. Se diría que la palabra de la Filosofía establece una relación entre el hablar y el ver que también ronda las figuras de la ceguera. Para Platón podemos hablar en la medida en que hemos visto (y ése es el fundamento del *logos*), y hablamos tan sólo para poder reencontrarnos con el auténtico ver (y éste es el fundamento del diálogo). Pero este ver sólo es accesible mediante el juego de las palabras. Y se trata de un ver interior, que nos ciega ante las cosas tal y como meramente son para hacérnoslas ver como un pálido reflejo de un modelo invisible, pero enunciable. Lo invisible es la condición de posibilidad de la visión misma, y cegarnos contemplando el sol

el destino superior de nuestra mirada. Como es sabido, ahí comienza toda una historia.

El grito de Blanchot ante esta complicidad ilumina su consigna, hablar no es ver, así.

> La vista nos retiene dentro de los límites de un horizonte. La percepción es la sabiduría arraigada al suelo, tendida hacia la abertura: es campesina en el sentido propio, plantada en la tierra y formando nexo entre el límite inmóvil y el horizonte aparentemente sin límite, pacto seguro de donde viene la paz. El habla es la guerra y locura ante la mirada. El habla terrible va más allá de todo límite e incluso hasta lo ilimitado del todo: toma la cosa por donde ésta no se toma, no se ve, no se verá nunca; transgrede las leyes, se libera de la orientación, desorienta.
>
> —En esta libertad, hay facilidad. El lenguaje hace como si pudiéramos ver la cosa por todos lados.
>
> —Y entonces comienza la perversión. El habla ya no se presenta como un habla, sino como una vista liberada de las limitaciones de la vista. No una manera de decir, sino una manera trascendente de ver. La «idea», primer aspecto privilegiado, se convierte en el privilegio de lo que permanece bajo el aspecto. El novelista levanta los tejados y entrega su personaje a la mirada penetrante. Su equivocación es la de tomar el lenguaje por una visión, pero absoluta.
>
> —¿Usted quiere que no se hable como se ve?
>
> —Al menos quisiera que no se dé en el lenguaje una vista subrepticiamente corregida, hipócritamente extendida, mentirosa.[202]

Así define Blanchot su tarea: liberar al lenguaje de su equívoco óptico. Explorar el espacio literario como el propio de aquello que pertenece únicamente a la palabra, eso que sólo puede ser dicho, lo que sólo existe porque queda dicho.

202. *Ibid.*

IV

Sin duda, podríamos caracterizar así este tópico contemporáneo nuestro que tenemos bien sabido. Y sin embargo las palabras de Deleuze al respecto ponen seriamente en duda que eso que creíamos tener bien sabido esté lo suficientemente pensado. Escuchémoslo.

> «Blanchot puede decir: hablar no es ver, pero no puede decir: *e inversamente*. No puede decir: ver no es hablar. *Porque él* sólo ha concebido una forma: la determinación, la forma de la determinación, la forma de la espontaneidad de la palabra. Y la palabra está relacionada con la determinación. Entonces, el ver, o bien se deslizará en lo indeterminado, o bien sólo será una especie de estado preparatorio para el ejercicio de la palabra. Es necesario ver la diferencia con Foucault. Para Foucault hay dos formas: la forma de lo visible y la forma de lo enunciable. *Contrariamente* a *Blanchot*, Foucault ha dado una forma a lo visible. La diferencia es minúscula, pero muy importante. Para Blanchot todo pasaba por una relación de la determinación [hablar] y de lo indeterminado puro [ver]. Para Foucault —y aquí él es kantiano y no cartesiano [como lo es Blanchot en esta ocasión]—, todo pasa por una relación de la determinación y de lo determinable, teniendo los dos una forma propia. Hay una forma de lo determinable no menos que una forma de la determinación. La luz es la forma de lo determinable, tanto como el lenguaje es la forma de la determinación. Lo enunciable es una forma, pero lo visible también es una forma.
>
> Aquí es cuando Foucault está obligado a *añadir e inversamente*, y el *e inversamente* no es una pequeña adición, es una trasformación».[203]

Tomando la heterogeneidad radical entre hablar y ver como punto de partida, lo que Blanchot señala es la errancia

203. G. Deleuze, *Sobre Leibniz*, curso 1982/83.

soberana del hablar. Hablar es hablar, nos dice, eso es todo. Hablo, simplemente.

Lo propio de Foucault es mostrarnos la pertinencia del envés de esta proposición, su reversibilidad: hablar no es ver, como ver no es hablar. Ver es ver, tampoco tiene por qué ser nada más, tampoco debe ser nada más.[204]

Si pensáramos en la tarea complementaria a esa que en Blanchot establece el carácter autorreferencial del lenguaje de la literatura, esto es, si la pensáramos aplicándola al plano de lo visual, ¿cómo imaginar una mirada liberada de su equívoco verbal? ¿Cómo encarar la exploración del espacio visual en lo que tiene de específico, el espacio de lo que sólo puede ser visto, de lo que sólo existe porque es visto, liberado de toda palabra?

¿Existe este espacio, de modo semejante a como existe la literatura?

V

Sin duda todos lamentamos por lo general no poder escuchar ya los primeros compases de *Así habló Zaratustra* o de *La Valkiria* sin que se nos entrometan las imágenes fílmicas correspondientes, una y otra vez. De modo análogo, podríamos decir que la reacción ante todo intento por velar con palabras lo que se da a ver, la reacción en contra de cualquier modo de estar obligados a ver en lo que se ve simplemente el correlato ilustrativo de lo que se dice, y nada más, también esta reacción contraria es un tropismo nuestro, contemporáneo.

204. En su formulación tópica, tal como Foucault la enuncia con ocasión de su análisis de *Las Meninas*, reza como sigue: «Por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis», M. Foucault, *Les mots et les choses* (Gallimard, París, 1966).

Que es cierto que también en la otra dirección de la frase hay constancia de un lento devenir, que prolifera en este sentido.

Suele decirse que la invención de la fotografía alteró profundamente la relación entre el ver y el dar a ver, y abrió una falla definitiva en todos los ámbitos para los que esta relación resulta pertinente, desde el dominio del conocimiento científico al de las artes plásticas. La ciencia se verá obligada a asumir, hasta unas últimas consecuencias imposibles de prever, que la escala crea el fenómeno, al tiempo que la pintura deberá comenzar a escuchar cómo, ante los lienzos, las buenas gentes se preguntan: «¿Esto qué representa?», «¿esto qué quiere decir?». Lo sabemos. Lamentablemente no siempre se tiene presente que el momento fuerte de este proceso probablemente sea la aparición de la fotografía instantánea, la invención de la película de emulsión rápida. Lo que la célebre foto de Robert Capa, *Muerte de un miliciano* nos da a ver es lo que nadie ha visto, lo que sólo se hará visible a través de ella, en ella. Y ninguna palabra puede velarlo porque no cabía representación alguna de ello antes de que existiera, no tenía modelo. No estaba previsto. Ni siquiera habría podido ser meramente visto, hubiera quien hubiera aquel 5 de septiembre del 36 en Cerro Muriano. Nadie vio nunca aquella fracción de segundo, y menos que nadie el mismo Capa, según sus propias declaraciones además. Es como si hubiera nacido un nuevo ojo. La relación entre el modelo y la copia, la relación entre la imagen o el signo y su referente van a encontrar así su punto específico de vértigo, y la noción de verdad una abertura abisal.

Incluso alguien tan sagaz como Benjamin olvida tener en cuenta esa diferencia: que si la imagen automática nos encara con nuestro inconsciente óptico, si la imagen automática tiende a la experiencia de choque, es en virtud de ese ojo instantáneo. Del mismo modo que cuando contrapone esos retratos que, pese al ojo automático que los creó, conservan todavía el aura está hablando de fotografía de pose, prevista. Es la instantánea la que permite determinar cronofotográficamente todos los

elementos del galope del caballo y captar ese instante de vuelo con todas sus patas recogidas en el vientre, lo nunca visto; como igualmente es la instantánea la que hará posible el nacimiento del cine, otra forma de lo nunca visto también.

Y sin embargo, el destino del cine ha sido bien curioso. Surgido de esa posibilidad de captar lo que sólo puede ser visto, más allá de los horizontes de previsión de nuestro lenguaje, demasiado a menudo parece avanzar en dirección contraria a la que le indican sus orígenes. El nacimiento del cine es el nacimiento de la imagen en movimiento, por supuesto. Pero también es el nacimiento de una nueva relación entre el hablar y el ver, que comienza con el mismo cine. Si Edison no se adelantó a Lumière con su kinetoscopio es, en buena medida, porque estaba fundamentalmente interesado en conseguir la sincronización entre imagen y sonido. Y es cierto que el primer cine es mudo, pero, ya en los primeros tiempos, además del pianista solía haber en la sala un locutor que explicaba las imágenes. Se recordará el lamento de Artaud al respecto, entre muchos otros: ¿Por qué el cine tiene que contar historias, por qué tiene que hacernos ver aquello mismo que se puede contar? Incluso Deleuze, tan decididamente poco partidario de entender semiológicamente el cine, como si fuera un lenguaje, cuando se enfrenta con el problema del montaje, no puede explicarlo sino como una lingüistización de lo visible, como una sintaxis. Sus tres piezas maestras, el plano general, el medio y el primer plano (paisaje, bodegón y retrato, para la pintura) serán así respectivamente el nombre (imagen percepción), el verbo (imagen acción) y el adjetivo (imagen afección), los elementos básicos de la frase en esta nueva verbalización de lo visible. ¿De nuevo en el mismo sitio, aunque sea de otra manera?

La respuesta que nos da Deleuze no es de índole estética sino que tiene que ver con lo que podríamos llamar la política de la verdad de una cultura. Tras la conversión en espuria propaganda de estas imágenes verbalizadas, por obra de Goebbels y Hollywood en la Segunda Guerra Mundial, comienzan a surgir líneas críticas contra la narrativización de lo fílmico.

Como un signo de resistencia, como una esperanza. Al cine de acción se le contrapone un cine videncia, con el Neorrealismo italiano (1948), la Nouvelle Vague (1958) o el nuevo cine alemán (1968). Son películas que hay que ver, que ya no se dejan contar. Porque se trata de películas que van renunciando poco a poco a todo emparejamiento ilustrativo entre lo que se ve y lo que se dice, a toda voluntad de redundancia, ahondando en la autonomía de los dos canales, el auditivo y el visual. Ahondando en su necesaria inadecuación, enfrentándose al idealismo banal que prescribe su correspondencia. A un lado, historias que no se ven; del otro, espacios y tiempos sin historia, en un devenir aparalelo que parece contener tanta o más verdad que el mundo mismo. Y como ejemplo nos cita a Syberbeg, los Straub o la Duras, exploradores, pioneros tal vez. Es la apuesta de Robert Wilson también, en el teatro, en la ópera incluso...

Resistencia, esperanza. El envite de Deleuze es político. Y si guardamos un minuto de silencio por nosotros mismos, y pensamos en lo que hace un spot publicitario, un logotipo, o una marca con la relación entre hablar y ver, quedará bien claro cuál es ese envite.

Probablemente, como decía Blanchot al principio de estas líneas, ver sea olvidarse de hablar. El que calla ve, del mismo modo a como en el fondo es la ceguera siempre quien habla. Probablemente, como advertía también al principio Deleuze, el pensamiento sea el habitante nómada de esa distancia que separa hablar y ver.

VI

Una apostilla final. Existen determinadas formas de habla con las que se hace patente que lo que existe sólo existe porque queda dicho, y que sin embargo no pertenecen a la literatura sino que forman parte de nuestra vida más común y, a menudo, a la parte más aburrida de ella. Me refiero a lo que los filósofos analíticos anglosajones denominaron «performativo».

Suele decirse que, a diferencia de las expresiones constatativas (las que hacen constar algo que puede ser verdadero o falso), las expresiones performativas son aquellas que, más allá de lo verdadero y lo falso, hacen algo a la vez que lo dicen y con sólo decirlo. Cuando alguien con autoridad para ello dice: «Se abre la sesión», comienza a existir algo, la sesión, que sólo existe como tal en virtud de lo dicho. Y eso que la frase hace que conste es además algo que, como tal, no se deja ver. Porque se trata de una relación entre el hablar y el ver muy diferente de la que se establece cuando se dice: «Esto es una mesa». En el extremo, idealmente, en el interior de ese espacio que media entre el «Se abre la sesión» y el «Se levanta la sesión», todo cuanto puede verse allí pertenece al lenguaje y sólo al lenguaje. Y será así en la medida en que todo transcurra conforme a lo previsto. Dicho a la viceversa, lo único que realmente podrá verse allí es lo que se cuela a través de los poros, de las fracturas del lenguaje. Si podemos ver algo, si nos fijamos en algo será porque nos hemos distraído de la sesión, porque nos hemos ausentado en una interrupción del curso del lenguaje, bien porque nos hayamos perdido, bien porque lo que venía diciéndose resultaba demasiado predecible.

Una réplica de Foucault a los teóricos del asunto podría servir aquí de compendio amable de lo dicho hasta ahora, un poco a la manera oriental, con el buen humor de las arcaicas artimañas sapienciales zen, por ejemplo. E igualmente sin esperar respuesta. Decia Foucault: una afirmación como «Te amo», ¿es un performativo? Probablemente no tenga el aspecto, el aire de familia propio a los performativos, no parece dar el tipo. Y sin embargo es evidente que diciendo tal cosa se hace algo, se comienza a amar de otra manera.

Pero, si de amor hablamos, el espacio que se abre tras la frase, tanto por impredecible como por imprevisible, todos sabemos que es completamente otro.

CINCO: TRES PRÓLOGOS

«Je voudrais qu'un livre, au moins du côté de celui qui l'a écrit, ne soit rien d'autre que les phrases dont il est fait; qu'il ne se dédouble pas dans ce premier simulacre de lui-même qu'est une préface, et qui prétend donner sa loi à tous eux qui pourront à l'avenir être formés à partir de lui. Je voudrais que cet objet-événement, presque imperceptible parmi tant d'autres, se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être. Bref, je voudrais qu'un livre ne se donne pas lui-même ce statut de texte auquel la pédagogie ou la critique sauront bien le réduire; mais qu'il ait la désinvolture de se présenter comme discours: à la fois bataille et arme, stratégie et choc, lutte et trophée ou blessure, conjonctures et vestiges, rencontre irrégulière et scène répétable».[205]

205. «Quisiera que un libro, por lo menos del lado de quien lo ha escrito, no sea otra cosa más que las frases de las que está hecho; que no se desdoble en ese primer simulacro de sí mismo que es un prefacio, y que pretende imponer su ley a todos aquellos que en el futuro pudieran ser formados a partir de él. Quisiera que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible en medio de tantos otros, se recopie, se fragmente, se repita, se simule, se desdoble, y finalmente desaparezca sin que a aquel que le ha

correspondido producirlo pueda nunca reivindicar el derecho de ser su dueño, de imponer lo que quería decir, ni decir lo que debería ser. En breve, quisiera que un libro no se diera a sí mismo ese estatuto al que la pedagogía o la crítica pretenderán reducirlo, sino que tenga la desenvoltura de presentarse como discurso: a la vez batalla y arma, estrategia y choque, lucha y trofeo o herida, coyunturas y vestigios, encuentro irregular y escena repetible», *Histoire de la folie* (Gallimard, París, 1972), p. 10.

PRÓLOGO (2001)[206]

> «Non pas prédire, mais être attentif à l'inconnu qui frappe à la porte».[207]

Corría el año 1978 cuando este libro se publicó por vez primera, durante aquel interregno confuso que medió entre la muerte de Franco y la proclamación de la Constitución. Apareció primero en la editorial Materiales, gracias al interés –y un interés no exento de riesgos, por entonces– de Jacobo Muñoz, que fue quien me propuso elaborar una selección de textos breves de Michel Foucault que sirviera como presentación general del nuevo giro político de su pensamiento, tal como quedaba manifestado básicamente por la reciente publicación de *Surveiller et punir* (*Naissance de la prison*, 1975) y *La volonté de savoir* (*Histoire de la sexualité*, I, 1976).

Por aquí, por entonces, el pensamiento de Foucault no era ni conocido ni apreciado. El sector más obsoleto de nuestra academia filosófica, llamémosla así, tenía a gala ignorarlo, en la medida en que, se decía, su trabajo no tenía nada que ver con la filosofía. Por su parte, el sector presuntamente progresista de la misma, además de desconocerlo igualmente, denunciaba con grandes aspavientos y a la menor ocasión sus graves peligros, en uno más de aquellos achaques de estalinismo de salón

206. Una primera versión de este texto se publicó como prólogo a Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder, y otras conversaciones* (Alianza Ed., Madrid), en su edición de 2001.
207. «No se trata de predecir, sino de estar atento a lo desconocido que llama a la puerta»; G. Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif?», en *Michel Foucault, philosophe* (Seuil, París, 1989).

tan frecuentes por entonces. Los intelectuales con vocación de pastoreo universalista, unos y otros, tantos como había con aspiraciones a algún puesto como portavoz y conciencia crítica de la humanidad, se sentían irritados y más que confusos ante alguien cuya obra insistía en descalificar la ignominia de todos cuantos pretendían hablar en nombre de los demás, como sus legítimos representantes. Es evidente que el sueño mayor de Foucault, el del intelectual como destructor de evidencias simplemente, les sabía a poco, o acaso les venía demasiado grande. El propio Manuel Sacristán, alma mentora de la revista *Materiales* en aquellos tiempos, había acuñado y puesto en circulación una consigna que no tardó en ser comidilla ideal para todos los más obtusos resentimientos escolares. Así, se hizo penosamente famosa su denuncia de la «flojera epistemológica de los franceses», elogio a la ignorancia mediante el que el gran maestro avalaba doctamente el desconocimiento del trabajo de gentes como Bachelard, Canguilhem, Guéroult, Koyré, Serres, y tantos otros. Por más que especialmente doloroso, se trata tan sólo de un ejemplo más entre muchos otros. En realidad, en este país, Eugenio Trías fue de los pocos en reivindicar la necesidad de atender a la lección de Foucault, y a todas sus graves implicaciones. Pero el mismo trabajo de Trías era entonces también objeto de las más tonantes descalificaciones académicas: por excéntrico, en el sentido literal del término, cuando no por frívolo. En este triste contexto apareció este libro por primera vez, en la editorial Materiales, y luego, con un nuevo título y un prólogo notablemente aligerado, en 1981, con las aguas ya más apaciguadas, en Alianza editorial.[208]

A tenor de lo dicho, se comprenderá que se trataba de una operación algo delicada: había que seleccionar primero una batería de textos que mostraran limpiamente las líneas maestras de lo que con el tiempo se calificaría como etapa genealógica

208. Las referencias son: M. Morey (ed.), *Sexo, verdad, poder. Conversaciones con Michel Foucault* (Ed. Materiales, Barcelona, 1978); M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder, y otras conversaciones* (Alianza Ed., Madrid, 1981).

de Foucault. Y presentarlos luego de un modo lo suficientemente claro y sensato como para sortear tanto los prejuicios de quienes desde cualquiera de los dogmatismos ideológicos al uso consideraban peligroso su pensamiento, cuanto la pereza intelectual de los más, quienes, enfrentados a un esfuerzo de comprensión quizá excesivo, se apresuraban a calificarlo de galimatías sin pies ni cabeza, cómplices unos y otros de una misma voluntad por mantenerlo extramuros del ámbito consensuado de lo académicamente pensable. Así las cosas, la ayuda de Gilles Deleuze fue, aqui como en tantas otras ocasiones, fundamental. La reseña que hizo en la revista *Critique* presentando la novedad que significaba *Surveiller et punir* parecía guiada por una voluntad análoga de ser claro y sensato, como si la recepción del pensamiento de Foucault en Francia estuviera amenazada, también allí, por prejuicios similares. Según Deleuze, la caja de herramientas puesta en obra por Foucault podía explicarse como un ejercicio de suspensión metódica de los principales postulados mantenidos por los discursos tradicionales acerca del poder, como resultado de un ensayo por poner entre paréntesis al modo fenomenológico una serie de prejuicios, de tesis tópicas que guían los análisis políticos al uso y que son entendidos ahora como obstáculos que impiden un acceso fecundo a la problemática del poder contemporáneo. A mi entender, la estrategia expositiva de Deleuze conserva hoy íntegro su valor, y merece ser recordada. Cinco serán los postulados cuya renuncia metodológica reclama Foucault, y que, tal como son tematizados por Deleuze, rezan del siguiente modo:[209]

1. *Postulado de la propiedad* (según el cual el poder es algo que posee la clase dominante): El poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia: algo que está en juego.

209. G. Deleuze, «Ecrivain non: un nouveau cartographe», en *Critique*, 343, 1975. Este texto ha quedado recogido en *Foucault*, G. Deleuze (Minuit, París, 1986). Foucault por su parte lo tomará como punto de partida de la reflexión metódica que lleva cabo en *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, 1 (Gallimard, París, 1976).

Sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a dispositivos de funcionamiento. Dispositivos que no son unívocos, sino coyunturales (el poder no tiene finalidad ni sentido); dispositivos que siempre pueden ser invertidos, en un momento dado. «Este nuevo funcionalismo no niega ciertamente la existencia de las clases y de sus luchas, pero dibuja otro cuadro, con otros paisajes, otros personajes, otros procedimientos que aquellos a los que la historia tradicional, incluso marxista, nos había acostumbrado: "puntos innumerables de enfrentamiento; hogares de inestabilidad, con sus riesgos de conflicto cada uno, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerza", sin analogía ni homología, sin univocidad, pero con un tipo original de continuidad posible».

2. *Postulado de la localización* (según el cual el poder debe entenderse como poder del Estado): El Estado no es el lugar privilegiado del poder; su poder es un efecto de conjunto. Hay que atender a la microfísica del poder: a sus hogares moleculares. Este espejismo del Estado vehicula, por lo menos, dos grandes errores políticos: a) plantear la toma del Estado como toma del poder; b) plantear un contra-Estado (el Partido, el Sindicato) como forma óptima de ejercicio del poder. «Al funcionalismo de Foucault le corresponde una topología moderna que no asigna ya un lugar privilegiado como fuente del poder, y no puede seguir aceptando una localización puntual (hay una concepción del espacio social tan nueva como la de los espacios físicos y matemáticos actuales, también para la continuidad)».
3. *Postulado de la subordinación* (según el cual, el poder encarnado en el aparato de Estado estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura). Aquí, su réplica al mecanicismo comunista se hará enteramente nítido: evidentemente que es posible hallar correspondencias más o menos estrictas entre un modo de producción que plantea unas necesidades y una serie de mecanismos que se ofrecen como solución. Pero hay que evitar el concepto estrecho de

determinación, mostrando lo que hay de invento en el modo como se solucionan los problemas infraestructurales. El poder no es una mera sobreestructura. Toda economía supone unos mecanismos de poder inmiscuidos en ella. Hay que abandonar el modelo del espacio piramidal trascendente por el de un espacio inmanente hecho de segmentos. «El poder tiene como caracteres la inmanencia de su campo, sin unificación trascendente; la continuidad de su línea, sin una centralización global; la contigüidad de sus segmentos sin totalización distinta: espacio serial».

4. *Postulado del modo de acción* (según el cual el poder actúa por medio de mecanismos de represión e ideología): Éstas no son sino estrategias extremas del poder, que en ningún modo se contenta con impedir y excluir, o hacer creer y ocultar. El poder produce, a través de una transformación técnica de los individuos. Conviene tener muy presente este aspecto organizacional del poder que hace decir a Foucault: el poder produce lo Real. En nuestras sociedades, esta transformación técnica de los individuos, esta producción de lo real, va a recibir un nombre: normalización, la forma moderna de la servidumbre. Normalización es, por supuesto, imperio de lo normal, de la media estadística, de la somnolencia a lo acostumbrado, pero también quiere nombrarse así la preeminencia de la norma en este ámbito, su proliferación cancerígena que recubre y despuebla todos los espacios abiertos de la ley. El 8 de octubre de 1976, en *Radio France*, en el curso de un debate sobre «L'expertise medico-legal», Foucault establecerá las siguientes diferencias a retener entre el ámbito de la ley y el de la norma: 1) La ley es binaria (legal/ilegal); la norma está constituida por un sistema de gradaciones. 2) La ley sólo interviene en caso de infracción; la norma interviene a lo largo de toda la vida. 3) La ley interviene sólo cuando una institución (especialmente la judicial) se hace cargo de ella; la norma se da en un encabalgamiento de instituciones, es siempre una multiplicidad la que la hace funcionar. 4) La ley puede (debe) ser conocida, en principio; sólo conocen

la norma quienes la establecen a partir de un cierto saber. 5) La ley actúa al descubierto; la norma actúa en la sombra y por medio de los «normalizadores competentes».

5. *Postulado de la legalidad* (según el cual, el poder del Estado se expresa por medio de la ley): Debe ponerse en juego otra comprensión de la ley: entender la ley no como lo que demarca limpiamente dos dominios –legalidad/ilegalidad–, sino como un procedimiento por medio del cual se gestionan ilegalismos. Ilegalismos que la ley permite o inventa como privilegios de clase; o que tolera como compensación, o para recuperarlos en otro terreno en favor de la clase dominante; o bien ilegalismos que prohíbe, aísla y define como medio de dominación. La ley no es un estado de paz –no es la carta otorgada por el nuevo soberano el día de su victoria–, sino la batalla perpetua: el ejercicio actual de unas estrategias. «Únicamente una ficción puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas, que la policía y los tribunales están destinados a hacer que se las respete. Unicamente una ficción teórica puede hacernos creer que nos hemos suscrito de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que las leyes están hechas por unos, y que se imponen a los demás. Pero al parecer podemos dar un paso más. El ilegalismo no es un accidente, una imperfección más o menos inevitable. Es un elemento absolutamente positivo del funcionamiento social, cuyo papel está previsto en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha articulado unos espacios protegidos y provechosos en los que la ley puede ser violada, con otros en los que puede ser ignorada, con otros finalmente en los que las infracciones son sancionadas. En el límite, me atrevería a decir que la ley no está hecha para impedir tal o cual tipo de comportamiento, sino para diferenciar las maneras de vulnerar a la misma ley». Éstas eran las palabras con las que Foucault presentaba su libro al público a través del diario *Le Monde*, en aquellos tiempos.

Deleuze concluirá su análisis de estos postulados saludando la novedad y la importancia del espacio que abren, con estas palabras: «Es como si una complicidad con el Estado se hubiera roto. Foucault no se contenta con decir que hay que repensar determinadas nociones, ni siquiera lo dice, lo hace, y propone así nuevas coordenadas para la práctica. En el trasfondo ruge una batalla, con sus tácticas locales, sus estrategias de conjunto, que no proceden, sin embargo, por totalización, sino mediante relevadores, empalmes, convergencias, prolongamientos. Se trata de la pregunta: ¿Qué hacer? El privilegio teórico que el marxismo da al Estado como aparato de poder implica de un cierto modo su concepción práctica del partido director, centralizador, que procede a la conquista del poder del Estado; pero a la inversa, es esta concepción organizativa del partido la que se hace justificar por esta teoría del poder. Una teoría distinta, otra práctica de lucha, otra organización estratégica son el envite del libro de Foucault».

Hasta aquí esta primera ayuda de Deleuze, cuyas palabras finales, sin embargo, levantan alguna duda razonable. ¿Otra teoría política? ¿Otra práctica de lucha? ¿Otra organización estratégica? Sí, tal vez si. Si se tiene presente la caracterización de la teoría como caja de herramientas,[210] tal vez pueda decirse que en *Surveiller et punir* está en obra otra mirada sobre el poder y lo político, con su abertura específica, su propia distancia focal y un nuevo ángulo de campo visual, y de una gran luminosidad: el efecto al que Deleuze alude es manifiesto: *es como si una complicidad con el Estado se hubiera roto*... Sin embargo, ¿qué puede decirse de las luchas, de la organización estratégica que se aviene con esta mirada? Puede decirse que Foucault estuvo presente y activo en no pocas batallas políticas desde la fundación del G.I.P. (Grupo de Información sobre las Prisiones) hasta la publicación de *Surveiller et punir*, y aún después no

210. Véase al respecto el texto «Poderes y estrategias», incluido en el volumen citado (M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder, y otras conversaciones*, Alianza Ed., Madrid, 2001); ahora en *Dits et écrits*, III, pp. 418 y ss.

dejará de sentirse su presencia y de hacer oír su voz. Muchos recordamos todavía su azarosa llegada a Madrid, en septiembre de 1975, junto a Y. Montand, Costa Gavras, J. Lacouture, J. Daniel, C. Mauriac, R. Debray... con la intención de leer un manifiesto en contra de las once condenas a muerte dictadas por los últimos días del franquismo. Fueron detenidos casi inmediatamente, y expulsados del país. Y pocos días después se ejecutaron cinco de las sentencias.

Algo que no debe olvidarse es que *Surveiller et punir* es ante todo un texto en el que se describen las condiciones de posibilidad que van a permitir el nacimiento de la penalidad carcelaria moderna y que harán de la prisión modelo abstracto para todas las instituciones totales (escuela, hospital, cuartel, fábrica...) que tienen a su cargo la producción técnica de individuos normalizados. La investigación se interrumpe abruptamente cuando Foucault entiende que ya han quedado descritas las bases para el nacimiento de un nuevo orden de gestión política, alrededor de 1830, y ni una palabra se dice del futuro que vendrá, de nuestro presente. ¿Estamos legitimados entonces para aplicar sus análisis al funcionamiento de nuestro presente? Podemos describir nuestra sociedad como una sociedad normalizadora, está claro, pero ¿sigue siendo una sociedad disciplinaria? ¿Es ésa la manera específica como se lleva a cabo hoy la gestión técnica de los individuos y las poblaciones? Sabemos que también con *Histoire de la folie* ocurrió un problema análogo: también allí su análisis termina en los años 1840 y sin embargo ello no evitó que las instituciones «psi-» se sintieran dolidamente aludidas por sus críticas. En Brasil, en 1975, Foucault bromeaba al respecto: «Es divertido y curioso. Los psiquiatras siempre han pensado que yo hablaba de la enfermedad mental, de la psiquiatría contemporánea, que hablaba del funcionamiento de las instituciones psiquiátricas. Basta leer mi libro para ver que hablo de las instituciones que se relacionan con la locura, desde el siglo XVI a 1840 (Esquirol). La irritación, la negación del *derecho de abordar este tema si no se es psiquiatra* es significativo. Un día, en una radio

francesa, un psiquiatra se levantó rojo de ira y golpeando con el puño en la mesa dijo que *yo no podía estar hablando de esas cosas porque no era psiquiatra*. Yo estaba hablando tan sólo de cosas que cualquier historiador puede conocer. Y que los psiquiatras no conocen. No es necesario ser psiquiatra para saber cómo era el régimen de internamiento en el siglo XVIII. Esta irritación es la mejor verificación de lo que he dicho. Se reconocieron en una verdad histórica. Dicen: *Está hablando de la psiquiatría contemporánea*. Es decir, ¡los métodos aplicados en 1840 son todavía actuales!». Bromas aparte, no está claro que pueda decirse lo mismo en el caso de nuestra economía de poder: hoy sabemos sin ningún lugar a dudas que nuestro sistema de gestión política de los individuos es (¿diferencia de grado? ¿diferencia de naturaleza?) mucho más eficiente, mucho más sabio… Por ello la siguiente advertencia de Deleuze vuelve a ser, de nuevo, sabia y oportuna

«Pertenecemos a ciertos dispositivos y obramos en ellos. La novedad de unos dispositivos respecto de los anteriores es lo que llamamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: *la parte de la historia y la parte de lo actual*. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos. A veces se ha creído que Foucault trazaba el cuadro de las sociedades modernas como otros tantos dispositivos disciplinarios, por oposición a los viejos dispositivos de la soberanía. Pero no hay nada de eso: las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco dejamos de ser, y nuestra actualidad se dibuja en disposiciones de *control* abierto y continuo, disposiciones muy diferentes de las recientes disciplinas cerradas. Foucault está de acuerdo

con Burroughs, quien anuncia nuestro futuro controlado antes que disciplinado. La cuestión no es saber si esto es mejor o peor. Pues también apelamos a producciones de subjetividad capaces de resistir a esta nueva dominación, muy diferentes de aquellas que se ejercían antes contra las disciplinas. ¿Una nueva luz, nuevas enunciaciones, una nueva potencia, nuevas formas de subjetivación? En todo dispositivo debemos desenmarañar y distinguir las líneas del pasado reciente y las líneas del futuro próximo, la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer, *la parte de la analítica y la parte del diagnóstico.* Si Foucault es un gran filósofo, lo es porque se valió de la historia en provecho de otra cosa; como decía Nietzsche, obrar contra el tiempo y así sobre el tiempo a favor de un tiempo futuro. Pues lo que se manifiesta como lo actual o lo nuevo, según Foucault, es lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo, lo inactual, ese acontecer que se bifurca con la historia, ese diagnóstico que toma el relevo del análisis por otros caminos. No se trata de predecir, sino de estar atento a lo desconocido que llama a nuestra puerta».[211]

211. G. Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif?», en *Michel Foucault, philosophe*, *op. cit*. En una conversación con Toni Negri, publicada en la revista *Futur anterieur*, 1, en 1990, Deleuze insiste en la misma advertencia, del siguiente modo. «Es verdad que estamos entrando en sociedades de *control* que ya no son exactamente disciplinarias. Se considera a menudo a Foucault como el pensador de las sociedades disciplinarias y de su técnica principal, el *encierro* (no únicamente el hospital o la cárcel, sino también la escuela, la fábrica o el cuartel). Pero, de hecho, Foucault fue uno de los primeros en detectar que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas. Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea. Burroughs fue de los primeros en analizarlas. Ciertamente, seguimos hablando de cárceles, escuelas y hospitales, pero se trata de instituciones en crisis. Y si están en crisis, las luchas relativas a ellas ya son luchas de retaguardia. Lo que se está instaurando tentativamente es un nuevo tipo de sanción, de educación, de vigilancia».

Sin duda esta distinción entre la parte analítica y la parte del diagnóstico en los escritos de Foucault es fundamental para comprender correctamente los alcances de su trabajo. Por entonces, su tarea analítica sobre nuestro pasado reciente, sobre la parte de la historia o el archivo de lo que somos (y comenzamos a no ser ya) empezaba a ser plenamente asequible, se comprendían sin dificultades sus procedimientos. Hoy, el ángulo de esa perspectiva (tratándose de Foucault, tal vez fuera mejor hablar de punto de mira) puede caracterizarse ya rápidamente, más o menos así, recordémoslo. Considerada la obra de Foucault según la unidad retórica «libro», diríamos que tal unidad se articula *mediante* la presión de dos momentos retóricos mayores, que constituyen su principio y su final. Un libro determinado, cuyo mismo *título* ya *enuncia el objeto que se* va a problematizar, se abre con la afirmación de que tal objeto es un *invento reciente*. Que tal objeto –la locura, la enfermedad, la sexualidad...– es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederle en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...), entre ambos no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento *cada vez más adecuado, sino* la brusca *mutación* que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables. Sentado *como punto* de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que atañen a los modos de lo decible como las que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria.

Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de *arqueología* o *genealogía* se dan como tarea precisamente el despliegue moroso de estos pormenores. Luego, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado, con un idéntico guiño al afuera del no-saber, con un mismo gesto intempestivo. El escándalo que levantaron las líneas finales de *Les mots et les choses* ha acabado por entronizarlo como modélico al respecto: «En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano [...]: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron [...], entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».

De un modo general podríamos decir que éste es el encofrado retórico que preside la obra mayor de Foucault, encofrado desde el que ésta se deja leer como la problematización de uno de nuestros objetos morales eminentes (la locura, la enfermedad, la sexualidad, etc., piezas fundamentales para el establecimiento de nuestra *normalidad* y envite moral privilegiado de una cultura como la nuestra en la que lo moral se articula por elevación de lo normal a normativo), mediante el recurso a establecer su carácter de invento reciente y la plausibilidad de su próximo fin, mediante la que se impugna la perspectiva habitual que nos los presenta como obvios, naturales y razonables ...

Hasta aquí, lo que tiene que ver con la tarea analítica. El segundo aspecto, el diagnóstico, era entonces mucho más problemático. Y sin duda hubiera sido de gran ayuda tener a disposición lo que pudo empezar a pensarse diez años más tarde, de la mano de Deleuze. Porque la parte del diagnóstico era lo que más urgía que estuviera disponible sobre el tapete en aquellos tiempos de intenso debate teórico político. Hay que decir sin embargo que entiendo que el problema se encaró correctamente,

Habida cuenta de que de lo que se trataba era de presentar esa nueva perspectiva sobre el funcionamiento de lo político, y presentarla de un modo eficaz, la selección de los textos era la cuestión obviamente fundamental. A la hora de establecer los criterios, a poco de discutirlos con Jacobo Muñoz, casi lo primero que quedó claro es que debía ser un texto que recogiera sus entrevistas, y sólo entrevistas. Entrevistas que cubrieran el período que iba desde la fundación del G.I.P., cuando comienza a aparecer su interés por la cuestión del poder hasta el momento presente [1977], todas, las mejores. Y es que había en las entrevistas algo diferente, como si allí el Foucault de siempre hiciera además otra cosa, más directa, más comprometida con el presente, más agresiva. En la introducción de 1981, se afirmaba: «En el juego de preguntas y respuestas que siguen a estas páginas se persigue de mil modos la pregunta última, la más grave, aquella que tradicionalmente estaba reservada a los dioses: *la pregunta por el porvenir*». La formulación era todavía torpe, pero andaba encaminada en la dirección correcta, aunque no se acabara de saber bien, bien por qué, ni hasta qué punto. Sin duda, hubiera estado bien contar entonces con la lección de Deleuze, que habría permitido explicar mejor por qué se hizo lo que se hizo de la manera un poco a ciegas en que se hizo. Bien está, sin embargo, que la lección esté aquí, ahora, disponible. Que nos permita volver a leer estos materiales que se proponían para la reflexión, sabiendo mejor ahora lo que enuncian. «Las diferentes líneas de un dispositivo se reparten en dos grupos, líneas de estratificación o de sedimentación y líneas de actualización o de creatividad. La consecuencia última de este método alcanza a toda la obra de Foucault. En la mayor parte de sus libros, Foucault determina un archivo preciso, con medios históricos extremadamente nuevos, sobre el hospital general en el siglo XVII, sobre la clínica en el siglo XVIII. Sobre la cárcel en el siglo XIX, sobre la subjetividad en la Grecia antigua y luego en el cristianismo. Pero ésta representa la mitad de su tarea. En efecto, por preocupación de rigor, por la voluntad de no mezclarlo todo, por confianza en el lector, Foucault no

expone la otra mitad. La formula explícitamente sólo en las entrevistas contemporáneas a cada uno de sus grandes libros: ¿qué es hoy la locura, la cárcel, la sexualidad? ¿Qué nuevos modos de subjetivación vemos aparecer hoy, modos que ciertamente no son ni griegos ni cristianos? Especialmente esta última cuestión preocupa a Foucault hasta el final (no somos ya griegos y ni siquiera cristianos). Si Foucault asignó hasta el final de su vida tanta importancia a sus entrevistas en Francia y más aun en el extranjero, ello no se debe a su gusto por las entrevistas, sino a que así trazaba esas líneas de actualización que exigían un modo de expresión diferente del modo de expresión propio de los grandes libros. Las entrevistas son diagnósticos. En Foucault ocurre como en Nietzsche, de quien es difícil leer las obras sin tener en cuenta el *Nachlass* contemporáneo de cada una de ellas. La obra completa de Foucault, tal como la conciben Defert y Ewald, no puede separar los libros, que nos han marcado a todos, y las entrevistas que nos arrastran hacia un futuro, hacia un llegar a ser: los estratos y las actualizaciones».[212]

Así pues, son diagnósticos, ahora lo sabemos, los textos que aquí se recogen, diagnósticos que leídos ahora, desde nuestra distancia presente, nos siguen hablando, pero no del mismo modo, de lo que ya no somos, aunque tantas veces creamos que sí. Y también de lo que estábamos o estuvimos, y aún estamos tal vez, empezando a ser, aunque a menudo nos parezca que no, que todavía no.

La primera de las entrevistas que siguen a continuación recoge una conversación, ¿podría ser de otro modo?, entre G. Deleuze y M. Foucault, la que ahora da título a este libro.

Comencemos pues por atender al modo en que ambos se entienden...

212. G. Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif?», *loc. cit.* El texto de D. Defert y F. Ewald al que alude Deleuze es evidentemente *Dits et écrits* (4 vol., Gallimard, París, 1994).

PRÓLOGO A *TECNOLOGÍAS DEL YO*.[213]
La cuestión del método

El artículo que, en *Dictionnaire des philosophes*,[214] Maurice Florence dedica a M. Foucault comienza con estas palabras: «Sin duda todavía es demasiado pronto para apreciar la ruptura introducida por M. F., profesor en el Collège de France (cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento) desde 1970, en un paisaje filosófico dominado hasta entonces por Sartre, y lo que éste designaba como la filosofía insuperable de nuestro tiempo: el marxismo. De entrada, desde *Histoire de la folie* (1961), M. F. está en otra parte. Ya no se trata de fundar la filosofía sobre un nuevo *cogito*, ni de desarrollar en un sistema las cosas ocultas hasta entonces a los ojos del mundo, sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce». Hasta aquí apenas nada de particular, si dejamos aparte que, cuando se publica el diccionario, Foucault acaba de morir (aunque en el artículo

213. Este texto se publicó como introducción a M. Foucault: *Tecnologías del yo*, traducido por Mercedes Allendesalazar (Ed. Paidós, Barcelona, 1990), con la siguiente nota, en la que me reafirmo aquí: «La presente introducción fue redactada en París durante una larga estancia en el Centre Michel Foucault, realizando una investigación sobre su obra póstuma y papeles inéditos. Quisiera expresar mi agradecimiento al director del Centre, François Ewald, al profesor Gilles Deleuze, y al personal de la Bibliothèque du Saulchoir, por toda la ayuda que generosamente me brindaron. Debo añadir que mi estancia en París fue parcialmente financiada por una ayuda de la D.G.I.C.Y.T. Que conste aquí mi reconocimiento».

214. Denis Huisman (ed.), *Dictionnaire des philosophes* (París, P.U.F., 1984), pp. 942-944.

se mantiene púdicamente junto a su nombre tan sólo una fecha, 1926, y un espacio en blanco) y que, por tanto, no es ya tan seguro que sea aún «demasiado pronto» para hablar de una obra que la muerte acaba de cerrar de forma lamentablemente definitiva.

El modo en que se nos presenta el gesto específico que Foucault introduce en filosofía, aunque preciso, es bien convencional. Por un lado, queda ubicado históricamente como relevo de la generación de Sartre, en ruptura con el horizonte de inteligibilidad marxista, presentado hasta entonces como el único posible. Y por otro, su tarea de pensador se nos muestra surgiendo de un compromiso con esa «mirada etnológica» que Nietzsche introduce en el dominio de la filosofía. Es decir, que halla su origen en la convicción de que la historia debe adoptar, para las sociedades occidentales y en tanto que modo eminente de autointeligibilidad, la forma de una etnología interna (y, por tanto, estar atenta a todas las cauciones que los antropólogos en general y Lévi-Strauss en particular han diseñado para exorcizar cualquier etnocentrismo; etnocentrismo que, en el dominio de la historia, adoptará siempre la forma de lo que Nietzsche denominaba «racionalidad retrospectiva»).[215] Que, en definitiva, hacer historia del pensamiento no puede ser nunca una forma satisfecha de complicidad con los modos presentes de pensamiento, y convertirse así en mera legitimación de la razón (moderna).

Sin embargo, la sorpresa surgirá años más tarde cuando descubramos que el aséptico nombre que se responsabiliza del artículo (Maurice Florence, *écrivain*) no es, en realidad, sino un pseudónimo del propio Foucault.[216] De súbito, va a resultar

215. En *Aurora*, I, 1. Véase al respecto M. Morey, «M. Foucault y el problema del sentido de la historia», en R. Maiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault* (Universidad de Santiago de Compostela, 1987).

216. Véase «Maurice Florence: (Auto)biography of Michel Foucault», en *History of the present*, 4, primavera de 1988. En los archivos del Centre Michel Foucault, «Maurice Florence» figura como pseudónimo conjunto

que el filósofo que más encarnizadamente ha defendido a lo largo de toda su obra el derecho a no tener rostro,[217] el *philosophe masqué* que, aún pocos días antes de su muerte reivindicaba el derecho al anonimato y al pseudónimo, a que sus libros «sean leídos por sí mismos», sin referencia ninguna al autor que desde la trayectoria de una obra los sostiene,[218] ese mismo autor, por alguno de esos sarcasmos del destino que menudearon alrededor de su muerte, va a acabar redactando un informe crítico sobre la evolución y el estado presente de su trabajo que el azar convertirá en su perfecta necrología. De ahí el valor singular de este breve texto, en cuya lectura vale la pena demorarse para comprobar, aunque sea siguiéndolo de lejos, toda su eficacia esclarecedora.

Convencionalmente, suelen distinguirse, en la obra de Foucault, tres etapas intelectuales. La primera, centrada alrededor de la pregunta por el saber se reconoce bajo el nombre de *arqueología*, y cubre de 1961 a 1970, es decir, de *Histoire de la folie* a *L'archéologie du savoir*. La segunda, caracterizada como *genealogía*, comienza a elaborar su pregunta por el poder en textos como *L'ordre du discours* o *Nietzsche, la génealogie, l'histoire* (ambos de 1971) y encuentra su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir* (1975) y el volumen primero de su historia de la sexualidad: *La volonté de savoir* (1976). Y finalmente, el desplazamiento que conduce a la tercera se

de M. Foucault y François Ewald, asistente de M. Foucault en el Collège de France y actual presidente del Centro. Véase documento D-108/402.1988. Véase al respecto *Dits et écrits*, IV, pp. 631 y ss.

217. Recuérdese las conocidas palabras finales de su introducción a *L'archéologie du savoir* (Gallimard, París, 1969): «Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que se nos deje en paz cuando se trata de escribir».

218. Véanse «Une esthétique de l'existence», entrevista con A. Fontana (recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 730), y también la columna de T. Ferenczi, «Eloge de l'anonymat», en *Le Monde*, 15/16-VII-1984.

anuncia ya tras cuestiones como la de la «gobernabilidad»,[219] a partir de 1978, y halla su manifestación cumplida principalmente en los volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (ambos de 1984, publicados un mes escaso antes de su muerte). Suele decirse que esta última etapa se articula alrededor de la cuestión de la subjetividad o, si se prefiere, de las *técnicas y tecnologías de la subjetividad*. Así, la mayor parte de los estudios sistemáticos que se han ocupado de la obra de Foucault han distinguido estas tres etapas, y han apoyado en sus diferencias el análisis del sentido y el valor de la obra foucaultiana. Y ello hasta el punto de que, por ejemplo, Deleuze[220] puede resumir la aportación de Foucault a la redistribución actual de la problemática filosófica en tres preguntas mayores, de resonancias paródicamente kantianas: *¿qué puedo saber?*, *¿qué puedo hacer?* y *¿quién soy yo?* –preguntas que se inspiran en los cortes de su itinerario intelectual antes indicados.

La comodidad de una clasificación como ésta es del todo evidente. En primer lugar, se pliega a una sencilla exigencia cronológica que parece de suyo legitimarla, al tiempo que nos ofrece la ilusión de un encaminamiento sucesivo de la tarea de Foucault hacia una reflexión cada vez mejor armada. En segundo lugar, está ratificada en parte por el propio Foucault, quien, por ejemplo, con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*, se extiende largo y tendido en consideraciones metódicas acerca del desplazamiento que conduce de la arqueología del saber a la genealogía del poder. Sin embargo, no parece del

219. Al respecto, véase, por ejemplo, «La governamentalità», en *Aut/Aut*, 167-168, 1978 (recogido en *Dits et écrits*, III, pp. 635 y ss.); o el resumen de su curso en el Collège de France, 1979-1980, «Du gouvernement des vivants», en Michel Foucault, *Resumé des cours*, (Julliard, París, 1989). Con el título de *La gouvernamentalité*, Seuil acaba de poner a la venta [1978] dos casetes con las lecciones introductorias de este curso. Por su parte, con el mismo título, se publica un resumen en *Magazine Littéraire*, 269, septiembre de 1989.
220. G. Deleuze, *Foucault* (Paidós, Barcelona, 1987).

todo evidente que esta clasificación en el momento presente, deba aceptarse sin más, y tal cual: los problemas que plantea amenazan con ser de más peso que las ventajas que su sencilla filiación cronológica parece ofrecernos –si de lo que se trata es de pensar eso que está en juego en el envite que Foucault nos propone y no meramente de escolarizar su pensamiento–. En efecto, desde una periodización como la anterior, ¿cómo justificar, por ejemplo, evidencias tan palmarias como que *Histoire de la folie*, su primer texto arqueológico, está infinitamente más próximo a *Surveiller et punir*, el primer gran texto genealógico, que no a *Les mots et les choses*, última obra en la que hace arqueología de un dominio histórico? Entre *Les mots et les choses* e *Histoire de la folie* pocos nexos de peso pueden establecerse, y, sin embargo, *Surveiller et punir* puede ser caracterizado, sin exageración, como un trabajo de reescritura de su primera obra arqueológica. El obstáculo es sin duda de mucho peso. Y con ello no quiere decirse que no exista diferencia de procedimiento entre la arqueología y la genealogía, sino que esta diferencia puede que no sea en absoluto lo esencial. Anteriormente, sostuve [221] que la diferencia entre arqueología y genealogía es la que media entre un procedimiento descriptivo y un procedimiento explicativo: que la arqueología pretende alcanzar un cierto modo de descripción (liberado de toda «sujeción antropológica») de los regímenes de saber en dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve; y que la genealogía intenta, por recurso a la noción de «relaciones de poder», explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir. Esto es: por qué tal régimen de saber se desarrolla en tal dirección y según tales alcances y no en cualquier otro de los posibles. Lo que la genealogía viene a colmar, pero manteniendo sin embargo la misma orientación del análisis, es lo que la arqueologia debía mantener obligadamente en el silencio o la indecisión. Se recordará una cita

221. Miguel Morey, *Lectura de Foucault* (Taurus, Madrid, 1983; reedición de Sexto Piso, México/Madrid, 2014).

que puede considerarse ejemplar al respecto: «... Las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos, en cuyo número no se ha probado aún, de manera absoluta, que pueda incluírsele; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber».[222] Ante este planteamiento, lo que la genealogía le añade, pero sin romper en absoluto con él, es el intento de responder a la pregunta acerca de quién o qué y por qué (se) decidió tal cosa y no otra cualquiera de las posibles. Foucault mismo así lo establece en sus conversaciones con P. Rabinow,[223] al separar ambos procedimientos en estos términos: *la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología.*

El riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de ésta al análisis de las técnicas de subjetivación. Y ello es radicalmente erróneo. Los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto. Así, en 1983, Foucault anota:

«Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas».[224]

222. *Las palabras y las cosas*, (Siglo XXI, México, 1968). Véase al respecto M. Morey, *op. cit.*, pp. 171 y ss.

223. «Conversation with P. Rabinow», original mecanografiado, Berkeley, s. f.; Centre Michel Foucault, documento D-250(17)/ 952.1988, clasificado reservado.

224. Notas manuscritas, Berkeley, s. f.; Centre Michel Foucault, documento D-250(12)/942.1988, clasificado reservado. Muy presumiblemente,

Y en segundo lugar, puede llevarnos a pensar que *L'archéologie du savoir* es algo así como la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría. Es éste un error frecuente en el que se extravían numerosos estudios sobre la obra de Foucault, incluido, por ejemplo, el de Dreyfus y Rabinow, quienes hacen de este texto una teoría cuyo fracaso va a exigir el desplazamiento genealógico. La explicación de su evolución mediante este recurso puede ser todo lo amable que se quiera, pero ello no impide su desacierto profundo. En primer lugar, hay que decir que *L'archéologie du savoir* es un texto de circunstancias, motivado por el desafío que las críticas han lanzado sobre su último libro, *Les mots et les choses*: las respuestas de Foucault a *Cahiers pour l'analyse* y *Esprit*,[225] primeros borradores de *L'archéologie du savoir*, así lo muestran sin lugar a dudas. Y en segundo lugar, el proyecto, patente y latente, de este texto no es *fundar una teoría* sino *explorar una posibilidad*,[226] es algo que se afirma explícitamente. Tan sólo un pequeño detalle puede bastar para mostrar el carácter de metodología–ficción de este texto: el hecho de que está enteramente escrito en condicional. La posibilidad que Foucault explora aquí, en continuidad con sus trabajos anteriores, es la de ver hasta dónde es posible dar cuenta de los juegos de verdad en los diferentes regímenes discursivos sin someterse a ninguna sujeción antropológica –o, si se prefiere, y como veremos más adelante,

dichas notas sirvieron de guión para o fueron tomadas durante la discusión del 26 de abril de 1983 con H. Dreyfus y P. Rabinow. Véase Centre Michel Foucault, documento D-250(9)/936.1988, clasificado reservado. Una parte de la misma se reproduce en «Entretien avec H. Dreyfus y P. Rabinow: à propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault: un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.

225. «Réponse à une question» (trad. cast. en *Dialéctica y libertad*, Valencia, Torres Ed., 1976); y «Réponse au Cercle d'Épistémologie» (trad. cast. en *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970).

226. Véase la pág. 194 de la traducción castellana, México. Siglo xxi, 1970. Véase al respecto M. Morey, *op. cit.*, pp. 178 y ss.

fuera del doblete empírico-trascendental que caracteriza dicha sujeción, según ha establecido en *Les mots et les choses*—. Sin intención ninguna de desmerecer ese trabajo, es de justicia afirmar que, dada su peculiar estrategia reflexiva, Foucault no puede, y él es el primero en saberlo, obtener resultados de su discurso que valgan como «verdad» sin el sostén narrativo que siempre le ha arropado en sus trabajos anteriores y posteriores, y que está aquí obligadamente ausente.[227]

Y es cierto que cuando Foucault publica *Surveiller et punir* afirma: «Es mi primer libro».[228] Como también se pregunta: «Cuando pienso en ello ahora, me pregunto de qué pude hablar en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique*, por ejemplo, sino del poder».[229] Pero, bajo esta afirmación, tanto puede leerse la existencia de un corte radical entre el período arqueológico y el genealógico, como la voluntad de reapropiación, ahora como genealogía, de todo su trabajo anterior. En el límite, si se quiere, es posible que para Foucault *Surveiller et punir* establezca un corte que permita dibujar algo así como dos dispositivos: a un lado la arqueología del saber, y al otro la genealogía del poder. Pero no por ello es menos cierto que la publicación de sus dos últimos libros da otra dimensión a todo su trabajo anterior, con la eclosión de la problemática de la subjetivación y la moral —dimensión desde la cual la pertinencia de la primera partición debe cuando menos relativizarse—. Recordemos que *Surveiller et punir* partía de una pregunta que está a caballo entre la segunda y la tercera «etapas» (como, en cierto modo, *Histoire de la folie* está entre las tres): «¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?».[230] Y en otro lugar añade: «Si yo fuera

227. Sobre el peso de lo narrativo en el trabajo analítico de Foucault, véase M. Morey, «M. Foucault y el problema del sentido de la historia», *loc. cit.*
228. F. Ewald, «M. Foucault: une pensée sans aveu», en *Magazine Littéraire*, 12-128, 1977.
229. M. Fontana, «Verité et pouvoir» (recogido en *Dits et écrits*, III, p. 140 y ss.).
230. Contraportada de la edición francesa, firmada por M. Foucault (Gallimard, París, 1975).

pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral».[231] Este emparejamiento entre «genealogía» y «moral» pienso que es lo suficientemente explícito como para relativizar la validez de las particiones tradicionales. Como lo es el mismo título de una de sus dos aportaciones a la obra de Dreyfus y Rabinow: «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet».[232] Y en este artículo, Foucault analizará retrospectivamente su trabajo en unos términos bien próximos a los del artículo de M. Florence.[233] «Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder, ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, la filología y la lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en la economía y el análisis de riquezas. O también, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo, en historia natural o biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación

231. «M. Foucault: entretien sur la prison; le livre et sa méthode», en *Magazine Littéraire*, 101, 1975 (recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 740 y ss.).
232. *Op. cit.*, págs. 297 y ss. En él se afirma tajantemente: «No es pues el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones».
233. Por ejemplo, M. Florence, en el citado artículo, escribe: «Estas relaciones de poder caracterizan el modo en que los hombres son "gobernados" los unos por los otros; y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de "gobierno" de los alienados, los enfermos, los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un análisis tal no quiere decir, pues, que el abuso de tal o cuál poder haya hecho locos, enfermos o criminales allí donde no había nada, sino que las formas diversas y particulares de "gobierno" de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto».

del sujeto en lo que llamaré las *prácticas escindentes* [*pratiques divisantes*]. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y "buen chico", ilustra esta tendencia. Finalmente, he buscado estudiar –y éste es mi trabajo en curso– el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una "sexualidad"».[234] Y sí, parece que se siguen manteniendo tres dimensiones (vagamente identificables como «saber», «poder» y «subjetividad»), pero ni la partición cronológica, ni tampoco los rótulos de «arqueología» o «genealogía» las identifican de un modo que resulte adecuado.

Y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades. El nuevo nombre para su quehacer es ahora *ontología histórica de nosotros mismos* (o del presente, o de la actualidad).[235] Su punto de partida hay que buscarlo en la *Aufklärung*, y más precisamente en la conciencia de sí de la *Aufklärung*. Y la pregunta mayor es: ¿qué somos hoy en la contingencia histórica que nos hace ser lo que somos? «Cuando Kant pregunta, en 1784, *Was heisst Aufklärung?*, quiere decir: ¿qué es lo que pasa en este momento? ¿Qué es lo que nos ocurre? ¿Cuál es este mundo, este período, este momento preciso en el que vivimos? O para decir las cosas de otro modo: ¿quiénes somos? ¿Quiénes somos en tanto que *Aufklärer*, en tanto que testigos de este siglo de las luces?

234. *Op. cit.*, pp. 297-298. Respecto a este último punto, el artículo de M. Florence es bastante más explícito. Se trata, nos dice, «de estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la "subjetividad", si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo».

235. A partir de aquí, sigo el esquema que nos dan sus notas manuscritas antes citadas.

Comparémosla con la cuestión cartesiana: ¿quién soy? Yo, en *tanto que sujeto único*, *pero universal y no histórico*. ¿Quién soy *yo*? "Yo", puesto que Descartes es todo el mundo, no importa dónde y en cualquier momento. Pero la pregunta que plantea Kant es diferente: ¿quiénes somos en este momento preciso de la historia? Esta pregunta nos analiza a nosotros y a la vez nuestra situación presente. Este aspecto de la filosofía se ha convertido cada vez en más importante. Basta pensar en Hegel, Nietzsche... El otro aspecto, el de la "filosofía universal", no ha desaparecido. Pero el análisis crítico del mundo en que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica».[236]

En su «Lección sobre la Ilustración»,[237] Foucault va a repetir esta distinción entre una filosofía «universal» y el análisis crítico del mundo en que vivimos, mediante la que ubica su quehacer en el seno de la filosofía contemporánea, contraponiendo, a un lado, la filosofía entendida como *analítica de la verdad* (en la que se incluirían la mayor parte de la filosofía anglosajona y demás tendencias fuertemente epistemologizantes)[238] y la *ontología del presente* (que se reclamaría, en el dominio de la filosofía de la cultura, de una tradición que remontándose a Hegel o Nietzsche, pasa a través de M. Weber o la escuela de Fráncfort). Es decir, que retomando una distinción no por a menudo implícita menos terminante del pensamiento nietzscheano, tendríamos a un lado la pregunta *¿qué es esto?*, aplicada a establecer (los protocolos necesarios para determinar) la verdad de lo que son las cosas, y al otro, la pregunta *¿qué (nos) pasa?*, dedicada a dirimir el sentido y el valor de las cosas que (nos) pasan en nuestro presente. La

236. «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», p. 307.
237. 5 de enero de 1983. Publicada por *Magazine Littéraire*, 207, 1984, bajo el título de «Un cours inédit».
238. El lema de esta tendencia universalista de la analítica de la verdad, en lo que tiene de más antagónico respecto del pensamiento de Foucault, *bien podría ser la noción de* S. *Kripke*: «*verdadero en todos los mundos posibles*». Véase, por ejemplo, «Semantical Considerations on Modal Logic», en *Acta Philosophica Fennica*, 1963.

dirección que abre esta segunda pregunta es la que, caracterizada como ontología histórica de nosotros mismos, enmarca finalmente todo el trabajo de Foucault.[239]

Podríamos ahora preguntarnos, en definitiva, a qué apunta, o por recurso a qué se legitima esta segunda dirección. En las notas manuscritas antes citadas, se lee secamente: «El objetivo es: la creación de libertad». Y en otro lugar, añade:[240] «Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de "doble coerción" política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema, a la vez político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos».

Si plegáramos ahora esta caracterización sumaria de la ontología del presente (punto de partida, pregunta radical y objetivo) sobre el despliegue de todo su trabajo, obtendríamos tres ejes principales y una ordenación notablemente distinta de su obra:[241]

–Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*).
–Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).

239. Véase al respecto, M. Morey, «Sur le style philosophique de M. Foucault: pour une critique du normal», en *Michel Foucault, philosophe*; actas de la «Rencontre Internationale M. Foucault» (Seuil, París, 1989).
240. «Pourquoi étudier le pouvoir...», pág. 308.
241. Me remito de nuevo a sus notas manuscritas.

–Ontología histórica de nosotros mismos en la *relación ética* por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*).

Como es del todo evidente, cuando menos la posición que ocupa *Histoire de la folie* en los tres ejes nos invita a recelar seriamente tanto de la periodización tradicional como de la hipótesis de una sucesión de métodos a lo largo de su itinerario intelectual, mostrándonos al contrario las diferentes aperturas de *una misma* tarea general. Una tarea que con el máximo de simplicidad queda, en el artículo de Maurice Florence antes citado, caracterizada así: «Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible». Así, se trata de determinar a la vez los *modos de subjetivación* (que no son los mismos «según si el conocimiento del que se trata tiene la forma de una exégesis de un texto sagrado, una observación de historia natural o el análisis del comportamiento de un enfermo mental») y también los *modos de objetivación*, los modos en que algo se constituye como objeto para un conocimiento posible («cómo ha podido problematizarse como objeto a conocer, a qué procedimientos de recorte ha podido ser sometido, la parte del mismo que se considera como pertinente»). En definitiva, añade, «la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las *veridicciones* entendidas como formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia; el precio que, de algún modo, se ha pagado; sus efectos sobre lo real, y el modo en que, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área

y unos individuos dados el *a priori* histórico de una experiencia posible». Con una particularidad, sin embargo; que esta relación sujeto-objeto cuyos juegos de verdad el análisis crítico de Foucault trata de determinar en sus condiciones de posibilidad, se busca tan sólo en un dominio específico, en un cierto tipo de juegos de verdad: «aquellos en los que el sujeto mismo es puesto como objeto de saber posible». De ahí la centralidad del problema del sujeto a lo largo de toda la obra de Foucault, independientemente de los rótulos con los que se acompañe, y también, el vértigo, ante ese enroscamiento en bucle sostenido, que a menudo la acompaña.

Así las cosas, ¿qué queda en definitiva de tanta pretensión metódica, de tantas y tan complejas cauciones laboriosamente dispuestas, ensayadas, rectificadas, a lo largo de toda su obra? ¿Qué queda de toda la parafernalia con presunciones metódicas desplegada en *L'archéologie du savoir*, por ejemplo? Si se quiere, poca cosa, pero que marca un desplazamiento singularmente diáfano en los modos contemporáneos de pensamiento. Podríamos resumirlo, con Deleuze,[242] en pocas palabras y ateniéndonos al vocabulario de procedencia kantiana tan frecuente en Foucault («análisis crítico», «condición de posibilidad», «*a priori*»...), y decir entonces que se trata de, en primer lugar, rechazar cualquier *a priori* universal sustituyéndolo siempre por una red de *a prioris* históricos. Y en segundo lugar, y en consecuencia, establecer que lo que está por determinar no son las condiciones de posibilidad de la experiencia *posible*, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia *real* y que éstas no deben buscarse del lado de un sujeto (universal), sino del objeto, o mejor, en una red de prácticas compleja. Y aún podría justificarse este empeño diciendo que lo que se intenta con este alejamiento del paradigma

242. *Op. cit.*, pp. 82 y ss. Para una crítica a la legitimidad de este desplazamiento, desde el punto de vista de la fenomenología, véase Elisabeth Rigal, *Du strass sur un tombeau (Le Foucault de Gilles Deleuze)*, T.E.R., Mauzevin, 1987.

kantiano es desplegar un análisis crítico del pensamiento que evite la sujeción antropológica a la que, de Kant a Heidegger, parecemos estar condenados: esa continuada repetición de lo positivo en lo trascendental, en la que la finitud aparece siempre a la vez como límite y como fundamento. Acerca de este horizonte filosófico cuya caducidad fue denunciada por Foucault en *Les mots et les choses*, Dreyfus y Rabinow nos dicen: «El hombre aparece: 1) como uno entre otros hechos que hay que someter al análisis empírico, a la vez que la condición trascendental de posibilidad de todo saber; 2) como un ser rodeado por todo lo que no puede explicarse claramente (lo impensado), a la vez que un cogito potencialmente lúcido; 3) como el producto de una larga historia de la que nunca podrá alcanzar el origen, a la vez que, paradójicamente, la fuente misma de esa historia».[243]

Ante ello, las cauciones de Foucault deben entenderse siempre como fintas locales para sortear la solicitud reiterada del paradigma antropológico y romper de este modo con las paradojas internas que sucesivamente, por mor de este paradigma, han ido ocupando la escena principal del pensamiento contemporáneo. Así, podríamos considerar: 1) la paradoja del doble de lo empírico y lo trascendental, que hallaría sus figuras emblemáticas en el discurso positivo de Comte y en el discurso escatológico de Marx; 2) la del cogito y lo impensado, que se reconocería en el Husserl que transita de la fenomenología al análisis de lo vivido; y 3) la del retroceso y el retorno al origen, que identificaríamos con el Heidegger de la analítica de la finitud.

Sin embargo, si atendemos a un rasgo mayor de este pliegue de lo positivo en lo trascendental característico del paradigma antropológico, tal vez fuera posible mostrar la necesidad de este desplazamiento sin ubicar tan estrechamente la obra de Foucault en el seno de una tradición filosófica a la que no pertenece, académicamente hablando, sino como Nietzsche, de

243. *Op. cit.*, p. 53.

un modo perverso: de ahí la fuerza de su reflexión y el impacto de sus rupturas. Quizá fuera posible entonces justificar de un modo más simple la razón de su hostilidad hacia el paradigma antropológico y todos sus intentos por escapar a la monarquía del doblete empírico-trascendental. Y es que la sujeción al paradigma antropológico es, en el modo histórico del análisis del pensamiento, la *forma misma* de la racionalidad retrospectiva, tan cómplice con el orden presente como el etnocentrismo en el dominio de la etnología: la imposibilidad misma de pensar lo otro. Y recuérdese qué la consigna con la que Foucault identificó el pensar, poco antes de morir, fue precisamente: *penser autrement*,[244] pensar de otro modo. No es necesario añadir que, en una sociedad como la nuestra y en un momento histórico como el presente, el ejercicio de tratar de pensar de otro modo está bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de posibilidad misma para la creación de libertad.

Desde este punto de vista, *L'archéologie du savoir* no es sino un intento de explorar la posibilidad de analizar las prácticas discursivas fuera de toda sujeción antropológica, y ésta es la pregunta mayor que conduce todos los meandros del texto. Y si es posible señalar numerosas fragilidades en su despliegue, lo es solamente porque el análisis está funcionando de un modo autónomamente proliferante y *en el vacío*, sin los abalizamientos obligados que impone un determinado recorte documental e histórico. Pero ello no impide que su nervadura central esté constituida por la pregunta acerca de la posibilidad de un análisis de las relaciones propiamente discursivas, sin recurso al sistema de relaciones primarias o reales, ni al sistema de relaciones secundarias o reflexivas.[245] Es decir, que se trata de saber si es posible hallar un modo de acceso inteligible al discurrir de los discursos que evite por igual apelar a instancias positivas o trascendentales –que se mantenga en el dominio

244. Véase su introducción a *El uso de los placeres* (Siglo XXI, México, 1986).
245. *La arqueología del saber*, p. 62 de la traducción castellana.

estricto de lo discursivo. De ahí las cuatro preguntas mayores que dibujan y articulan el recorrido del texto. ¿Es posible determinar el sistema de formación de objetos discursivos sin apelar a las *palabras* ni a las *cosas*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de las modalidades enunciativas sin apelar a un *sujeto trascendental* o a una *subjetividad psicológica*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de los conceptos sin apelar a un *horizonte de idealidad* ni al *caminar empírico de las ideas*? ¿Es posible determinar el sistema de formación de las estrategias discursivas, temas y teorías, sin apelar a un *proyecto fundamental* ni al *juego secundario de las opiniones*?[246] Éste es el envite al que *L'archéologie du savoir* se enfrenta, y todo el despliegue del texto no es sino una exploración de esa pregunta por la posibilidad: de ahí que no quepa encontrar en él ni método ni teoría, hablando estrictamente.

Pero tal vez, de nuevo, el artículo de M. Florence nos muestre con más sencillez aún el núcleo rector, la elección mayor de procedimiento en la que toda la obra de Foucault se apoya. El punto de partida sería un escepticismo sistemático y metódico hacia todos los universales antropológicos, escepticismo que se desplegaría en tres reglas generales:

1) Evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y naturalmente también los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto).
2) Invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia el sujeto constituyente al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; se trata por el contrario de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento.

246. Véase al respecto mi sinopsis gráfica de *L'archéologie du savoir*, en *Lectura de Foucault*, *op. cit.*, p. 257.

3) Dirigirse como dominio de análisis a las «prácticas», abordar el estudio por el sesgo [*biais*] de lo que «se hacía» (...), el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las «prácticas», entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar, las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto.

El artículo de M. Florence concluye con estas palabras: «Así, *vemos de qué modo el tema de una* "historia de la sexualidad" puede inscribirse en el interior del proyecto general de M. F.: se trata de analizar "la sexualidad" como un modo de experiencia históricamente singular en el cual el sujeto es objetivado para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de "gobierno"».

Los dos textos de Foucault que se publican a continuación[247] se incluyen por derecho propio en el corazón de este dominio de problematicidad que Foucault busca esclarecer por recurso a la noción de «sexualidad». Pueden considerarse, si se quiere, compendio o sinopsis de los resultados alcanzados a lo largo de los últimos años en sus cursos y seminarios del Collège de France. O también como un primer despliegue del hilo

247. Se publicaron originalmente en la Universidad de Massachusetts, en 1983, con el título genérico de *The Technologies of the Self. A Seminar with M. Foucault*, editado por Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton. Incluía, además de los dos artículos de Foucault y la entrevista con R. Martin que aquí se recogen, las siguientes contribuciones: «Technologies of the Self and Selfknolewdge in the Syrian Thomas Tradition», de L. H. Martin; «Theaters of Humility and Suspicion: Desert Saints and New England Puritans», de William Paden; «Hamlet's *Glass of Fashion*: Power, Self and the Reformation», de K. S. Rothwell; «Rousseau's *Confession*: a Technology of the Self», de H. Gutman; y «Foucault, Freud and the Technologies of the Self», de P. H. Hutton.

conductor, marco general e indagaciones complementarias de la reflexión que se lleva a cabo en los dos últimos volúmenes de su historia de la sexualidad. O incluso incluirlos entre los varios trabajos de presentación de su obra en Norteamérica, junto a las conferencias y seminarios de Berkeley, Toronto, etc. En todo caso, lo que es evidente es que son una muestra de singular relevancia del trabajo de Foucault, en su última fase de elaboración. Cada uno de ellos ejemplifica una de las dos vías complementarias de acceso al análisis crítico de esas técnicas de «gobierno» por medio de las cuales el individuo se objetiva como sujeto. Así, por ejemplo, en las conferencias impartidas en Berkeley, bajo el título de «Truth and Subjectivity»,[248] ese «gobierno» queda caracterizado como punto de contacto entre la tecnología política de los individuos y las tecnologías de uno mismo «Gobernar [*governing*] es siempre un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que aseguran la coerción y los procesos a través de los cuales el "uno mismo" [*the self*] es construido y modificado por sí mismo».

El primero de los textos que aquí se prologan, *The Technologies of the Self*, es la transcripción con escasas modificaciones de los seis seminarios que Foucault impartió en la Universidad de Vermont, en el otoño de 1982. El primero de ellos, de introducción, viene a señalar en primer lugar las razones de su interés por la sexualidad y su relevancia en el campo de la ética. Ya en la primera de sus conferencias de Toronto en el mismo año, Foucault justificaba la importancia del tema de la sexualidad, al afirmar que «a diferencia de la mayor parte de los otros grandes sistemas de interdicciones, el que concierne a la sexualidad ha sido emparejado con la obligación de un cierto desciframiento de uno mismo».[249] Es, pues, el

248. 20 y 21 de octubre de 1980; «Howison Lecture». Véase Centre Michel Foucault, documento D-2(1 y 2)/288.1987, clasificado reservado.

249. Tres conferencias en la Universidad de Toronto, 1982; transcripción incompleta corregida por el propio Foucault. Véase Centre Michel Foucault, documento D-243/906.1988, clasificado reservado.

estudio de esta obligación de decir la verdad acerca de uno mismo a través de la sexualidad, este acoplamiento singular entre la prohibición de hacer y la obligación de decir, el problema cuya historia Foucault va a perseguir desde la antigua Grecia.[250]

Al igual que en la «Howison Lecture», Foucault va a reclamar aquí la especificidad propia de las «tecnologías de uno mismo»,[251] añadiéndola a la clasificación tripartita de Habermas: técnicas de producción, de significación y de dominación. Aunque tal vez el punto más importante al que convenga prestar una mayor atención sea el emparejamiento que se establece entre el «conócete a ti mismo» délfico (*gnothi seautou*) y el «ocuparse de uno mismo» (*epimeleia heautou* equivalente al latino *cura sui*, que Foucault traduce por *take care of your self*).[252] Y es importante porque sus relaciones mutuas, sus respectivas fases de dominación de uno sobre otro o sus solapamientos, le van a permitir un primer criterio taxonómico, y distinguir así la

250. En su curso de 1979-1980, «Du gouvernement des vivants», el problema en cuestión se formulaba bajo la siguiente pregunta: «¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no se exige simplemente obedecer, sino manifestar, comunicándolo, eso que uno es?».

251. En la «Howison Lecture» quedan caracterizadas como «aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural, etc., etc. Permítaseme que llame a ese tipo de técnicas, las técnicas o tecnologías de uno mismo [*the self*]». En la presente publicación se ha optado, atendiendo a la poca elegancia de un término como «tecnologías del uno mismo», traducir el título original simplemente por «tecnologías del yo»: debe, sin embargo, recordarse en todo momento que ese «yo» traduce «self» o «soi»; que ese «yo» no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: «uno mismo». Para otra caracterización de dichas tecnologías véase también su curso 1980-1981, donde se las muestra como «la reflexión acerca de los modos de vida, las elecciones de existencia, el modo de regular su conducta y de fijarse uno mismo fines y medios».

252. Éste fue el tema central de su curso 1981-1982, «L'herméneutique du sujet», *op. cit.*, pp. 145 y ss.

especificidad de las tecnologías propias de la Grecia clásica,[253] de la cultura grecorromana de los siglos II y III (*une culture du soi*),[254] el surgimiento de las hermenéuticas de sí en sentido estricto, con el cristianismo,[255] y la forma que esta hermenéutica de sí va a adoptar con la modernidad y el surgimiento de las ciencias humanas. Con la excepción del último punto, que queda apenas esbozado en el primer seminario,[256] éste será el recorrido programático cuyo paisaje nos dibuja *The Technologies of the Self*. Como se ve, el marco general de la historia de la subjetividad que proyectaba Foucault debia partir del «conócete a ti mismo» délfico, pasar por el «confiesa tus pecados» monástico y el *cogito* cartesiano, hasta llegar al mismo diván psicoanalítico, del que el volumen primero de su historia de la sexualidad ya esbozaba algunos de sus elementos constituyentes.

De acuerdo con este trazado, el segundo seminario analiza el *Alcibíades I* de Platón, donde se introduce por primera vez la relación entre «conocerse a sí mismo» y «ocuparse de uno mismo». Y las relaciones que establece entre este «ocuparse de uno mismo» y la actividad política, la pedagogía, el conocimiento y la *filia* propia de la filosofía le van a servir de este

253. Sobre las que versa el segundo volumen de su historia de la sexualidad, *L'usage des plaisirs*.
254. Tema del tercer volumen: *Le souci de soi*.
255. Que debía constituir el cuarto: *Les aveux de la chair*.
256. Tema éste que ocupa, sin embargo, una buena mitad de la primera conferencia de Toronto, en la que se señala la persistencia moderna del «conócete a ti mismo» junto al olvido de su precepto complementario. Y de ello se indican tres de las razones principales: 1) la imposibilidad de fundar una ética del «ocuparse de uno mismo» que, como consecuencia de la educación cristiana, es considerado como la raíz misma de todo inmoralismo; 2) la importancia hegemónica que en filosofía ha tomado el tema del sujeto de conocimiento (de Descartes a Husserl); y 3) la presencia de las ciencias humanas que han tratado de dar a toda preocupación, respecto del ser humano, la forma general del conocimiento. Y aún reconociendo en ciertas actitudes estéticas y políticas actuales la existencia de una cierta «cultura de sí mismo», Foucault advierte, tras esa voluntad de «redescubrimiento» y de «liberación», un peligro grave de neutralización: la idea de que este «uno mismo» es un objeto enteramente dado que, antes que cualquier otra cosa, es preciso *conocer*.

modo como superficie de contraste para, por recurso a ellas, medir la distancia que separa a la Grecia clásica de la cultura grecorromana, y ésta será precisamente la tarea de la que se ocupará el tercer seminario. Mientras que el cuarto toma por objeto los dos polos de la *askesis* estoica: *la melete* (*meditatio*) y la *gymnasia* (*exercitatio*), como modos extremos de probar el *paraskeué*, la preparación o disposición ante los acontecimientos, y forma eminente por tanto de la *techné tou biou*: el arte de vivir. Su curso de los años 1981-1982 en el Collège de France, «L'herméneutique du sujet», sigue aproximadamente el mismo recorrido. Finalmente, los seminarios quinto y sexto se dedican a mostrar el desplazamiento grave que introduce el cristianismo, su proximidad con ciertos temas y técnicas grecorromanos, pero también la profunda alteración de la que éstos son objeto. Se trata, en definitiva, de la aparición de la *hermenéutica de sí* en sentido estricto, es decir, la exigencia de descubrir y decir la verdad acerca de uno mismo, cuya finalidad última es la *renuncia* a uno mismo. Dos serán las formas cristianas mediante las que se propicia esta manifestación de la verdad acerca de uno mismo: la *exomologesis*, que en la segunda conferencia de Berkeley queda caracterizada como «la expresión dramática por parte del penitente de su estatuto de pecador, manifestada en un dominio público»; y la *exagoreusis*, que consiste en «una expresión dramática y verbalización continua de pensamientos llevada a cabo en una relación de completa obediencia a una voluntad ajena». Su curso de 1979-1980 en el Collège de France, *Du gouvernement des vivants* se ocupa de las mismas cuestiones, en una dirección análoga. Y en general, todo este desarrollo es el mismo que las dos conferencias de Berkeley esbozan globalmente, y las tres de Toronto siguen con variantes de detalle, deteniéndose éstas sin embargo en la cultura grecorromana. Éste será igualmente el entramado que sostiene y funda, aunque sometido a otro dispositivo de ordenación, los volúmenes segundo y tercero de su historia de la sexualidad.

El segundo texto de Foucault que aquí se prologa, *The Political Technology of Individuals*, está sin duda más próximo a

Surveiller et punir que a los últimos volúmenes de su historia de la sexualidad, y recoge el tema y los resultados de sus cursos 1977-1978 («Securité, territoire et population») y 1978-1979 («Naissance de la biopolitique»). Por lo demás, y a la inversa que el anterior, es difícil encontrarle variantes en otros textos de la época. Se trata de las dos conferencias que Foucault dictó en Vermont el 10 y 16 de octubre de 1982, y que fueron objeto de una publicación levemente remodelada bajo el título de «Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason».[257] Por el contrario, la presente edición es la transcripción literal del original mecanografiado,[258] hasta el punto de que los párrafos de cortesía, de presentación y despedida, se recogen, en la edición americana que seguimos, literalmente al final del texto en un *afterword*.

El eje que, a modo de embrión problemático, constituye el acicate del texto lo encontramos expuesto en sus últimas páginas. Se trata de la pregunta por o el ensayo de la posibilidad de analizar la racionalidad política del modo en que se analiza la científica, sin acudir a teorías ni elecciones, sino atendiendo a los modos específicos de su racionalidad práctica. Y en este sentido, su centro de gravedad se sitúa no en la pregunta por la constitución del Estado o el surgimiento del individualismo burgués, sino en ese doble esfuerzo continuado, característico de los modernos sistemas políticos, por integrar

257. *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2. University of Utah Press, 1981 (trad. franc. en *Le Débat*, 4 sep.-nov. de 1986). El título corresponde a la publicación y no a las conferencias que se presentaban con un encabezamiento que Foucault calificaba de «enigmático»: «Each and Every One: a Criticism of Political Rationality».

258. Centre Michel Foucault, documento D-217/566.1988, clasificado reservado. La transcripción de la primera conferencia es, sin embargo, lamentable. Es tan poco de fiar que, por ejemplo, transcribe sistemáticamente *Aufhebung* en lugar de *Aufklärung*, y aún se permite una nota explicativa (p. 2): «*Aufhebung* is an hierarchical concept...». Véase Centre Michel Foucault, documento D-244/908.1988, clasificado reservado. Evidentemente estos errores han sido subsanados en la edición de la Universidad de Massachusetts, que sirve de base para esta traducción.

a los individuos en la totalidad –o si se prefiere, en la correlación constante que tiene lugar en el dominio de lo político entre incremento de la individualización y reforzamiento de la totalidad. Como se verá, así queda dicho, con estas palabras.

A mi entender, el punto fuerte de este segundo texto, tras unos apuntes de genealogía de la racionalidad política moderna y una reflexión sobre la figura del Estado y la razón de Estado, se despliega en el momento en que, dejando de lado tanto el plano ideológico como el institucional, Foucault se enfrenta con las técnicas específicas de gobierno de las poblaciones en tanto que *conjunto de individuos*: las técnicas de policía, las policias –en el sentido del término arcaizante hoy en castellano. Foucault despliega entonces su análisis en las tres formas según las cuales, se nos dice, una tecnología puede desarrollarse y «entrar en la historia»: como sueño o utopía (en este caso, el de una administración omnienglobante); como práctica o sistema de reglas de una institución (las policías como condición e instrumento de un buen gobierno); y como disciplina académica (la *Polizeiwissenschaft* del siglo XVIII, tan importante en Alemania en universidades como la de Gotinga, por ejemplo). Vale la pena hibridar este texto con el capítulo dedicado a las disciplinas en *Surveiller et punir*, y su relación con el surgimiento de las ciencias humanas: a buen seguro, son dos puntos de vista sobre un mismo problema que se refuerzan y enriquecen mutuamente. Y poco más cabe añadir al respecto: el texto es afilado y habla claro, y fuerte.

Tal vez sí cabría añadir algo respecto de la primera conferencia, porque entiendo que también ella contiene una apertura de análisis singularmente importante. Señala allí Foucault un rasgo característico del poder moderno por lo menos tan importante («pero menos celebrado») como el nacimiento de la forma Estado: «el desarrollo de unas técnicas de poder orientadas a los individuos e interesadas en dirigirlos en una dirección continua y permanente». Este rasgo individualizador del poder moderno plantea, cuando menos, dos problemas

que otros textos anteriores pasan por alto: el de su genealogía efectiva, y la *cuestión de cómo* llegó a combinarse con su opuesto totalizante, la forma Estado. De rechazo, el análisis le permitirá sentar una de esas tomas de posición escandalizadoras a las que ya nos tiene acostumbrados (recuérdese su afirmación de que «el hombre es un invento reciente», por ejemplo): que el individuo moderno no es la base atómica de la sociedad ni una ilusión de la economía liberal, sino un artefacto efectivo con un *muy largo y complejo proceso* histórico.

Puede decirse que el segundo problema, el de la conjunción de un poder individualizador con un poder totalizante, es el que en buena medida se dirime en la segunda conferencia, a la que antes nos referíamos. Por el contrario, la cuestión de su genealogía efectiva será el centro de la primera conferencia. Y el tema del rey-pastor y del pueblo-rebaño será señalado por Foucault como un rastro de importancia para esta genealogía. Al parecer, se trata de un tema oriental (una metáfora que conviene a los dioses, y al rey, en la medida en que es su representante en la tierra), que, en general, es ajeno a la cultura griega (excepto en Platón, por ejemplo en *El Político* o el *Critias*), a la romana, e incluso a la misma cultura judia (en la Biblia, tan sólo David, en tanto que fundador de la monarquía, es caracterizado como pastor de un pueblo-rebaño). Será con el cristianismo cuando este tema del poder pastoral se reactiva y de modo eminente, dibujando el perfil de una forma solícita de poder que debe conocer las necesidades materiales de cada miembro del rebaño, lo que hacen y lo que van a hacer, y lo que ocurre en el alma de cada uno. Desde este punto de vista, el rostro de la democracia actual resultará así efecto del cruce de dos modelos de relación: el de la ciudad y los ciudadanos, y el del *pastor y su rebaño*. Nuestra identidad política moderna no puede, de este modo, ser disociada «de este juego de relaciones entre muerte, vida, verdad, obediencia [herencia del modelo pastor-rebaño], exactamente como nuestro sentido de la comunidad no puede disociarse de nuestra larga historia política [herencia del modelo ciudad-ciudadano]».

Aunque esquemático, es importante el valor de interrogación que estas páginas nos proponen y lo que nos invitan a tratar de pensar. Creo que bien vale la pena ahondar en esas direcciones que nos abren los últimos trabajos de Foucault, de las que los textos que siguen son un ejemplo eminente. Vale la pena. Y si tuviera que justificar por qué, no cabría mejor modo de hacerlo que tomar prestadas las palabras con las que Foucault cerraba la primera conferencia de Vermont, en 1982. Y es que mostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad.

Para liberarnos de nosotros mismos.

PRÓLOGO A «IL FAUT DÉFENDRE LA SOCIÉTÉ». Le grand jeu de l'histoire...[259]

«Or, maintenant que le pouvoir est de moins en moins le droit de faire mourir, et de plus en plus le droit d'intervenir pour faire vivre, et sur la manière de vivre, et sur le «comment» de la vie, à partir du moment donc où le pouvoir intervient surtout à ce niveau-là pour majorer la vie, pour en contrôler les accidents, les aléas, les déficiences, du coup la mort, comme terme de la vie, est évidemment le terme, la limite, le bout du pouvoir. Elle est du côté extérieur, par rapport au pouvoir : elle est ce qui tombe hors de ses prises, et sur quoi le pouvoir n'aura prise qu'en général, globalement, statistiquement [...]. Pour symboliser tout cela, prenons, si vous voulez, la mort de Franco, qui est un événement tout de même très, très intéressant par les valeurs symboliques qu'il fait jouer, puisque mourait celui qui avait exercé le droit souverain de vie et de mort avec la sauvagerie que vous connaissez, le plus sanglant de tous les dictateurs, qui avait fait régner absolument, pendant quarante ans, le droit souverain de vie et de mort et qui, au moment où lui-même va mourir, entre dans cette espèce de nouveau champ du pouvoir sur la vie qui consiste non seulement à aménager la vie, non seulement à faire vivre, mais finalement à faire vivre l'individu au-delà même de sa mort. Et, par un pouvoir qui n'est pas simplement prouesse scientifique, mais exercice effectivement de ce bio-pouvoir politique qui a été mis en place au *xixe* siècle, on fait tellement bien vivre les gens qu'on arrive à les faire vivre au

259. Una primera versión de este texto se publicó como prólogo a la traducción catalana del curso, a cargo de Pilar Ballesta (*Cal defensar la societat*, Ed. Proteus, Barcelona, 2012).

moment même où ils devraient, biologiquement, être morts depuis longtemps. C'est ainsi que celui qui avait exercé le pouvoir absolu de vie et de mort sur des centaines de milliers de gens, celui-là est tombé sous le coup d'un pouvoir qui aménageait si bien la vie, qui regardait si peu la mort, qu'il ne s'était même pas aperçu qu'il était déjà mort et qu'on le faisait vivre après sa mort. Je crois que le choc entre ces deux systèmes de pouvoir, celui de la souveraineté sur la mort et celui de la régularisation de la vie. se trouve symbolisé dans ce petit et joyeux événement».

«Il faut défendre la société»,
lección del 17 de marzo de 1976.[260]

260. «Ahora bien, cuando el poder es cada vez menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el cómo de la vida, a partir del momento, entonces, en que el poder interviene sobre todo en ese nivel para realzar la vida, controlar sus accidentes, sus riesgos, sus deficiencias, entonces la muerte, como final de la vida, es evidentemente el término, el límite, el extremo del poder. Está afuera con respecto a éste: al margen de su influencia, y sobre ella, el poder sólo tendrá un ascendiente general, global, estadístico. [...] Para simbolizar todo esto, tomemos la muerte de Franco, que es un acontecimiento, de todos modos, muy pero muy interesante por los valores simbólicos que pone en juego, dado que muere quien ejerció el derecho soberano de vida y de muerte con el salvajismo que ustedes conocen, el más sangriento de los dictadores, que durante cuarenta años hizo reinar de manera absoluta el derecho soberano de vida y de muerte y que, en el momento en que va a morir, entra en esa especie de nuevo campo del poder sobre la vida que consiste no sólo en ordenarla, no sólo en hacer vivir sino, en definitiva, en hacer vivir al individuo aun más allá de su muerte. Y mediante un poder que no es simplemente proeza científica sino ejercicio efectivo de ese biopoder político que se introdujo en el siglo XIX, se hace vivir tan bien a la gente que se llega incluso a mantenerlos vivos en el momento mismo en que, biológicamente, deberían estar muertos desde mucho tiempo atrás. De tal modo, quien había ejercido el poder absoluto de vida y de muerte sobre centenares de miles de personas cayó bajo el peso de un poder que ordenaba tan bien la vida y miraba tan poco la muerte que ni siquiera había advertido que ya estaba muerto y se lo hacía vivir tras su deceso. Creo que el choque entre esos dos sistemas de poder, el de la soberanía sobre la muerte y el de la regularización de la vida, queda simbolizado en ese pequeño y gozoso acontecimiento».

I

Se publica aquí el curso que Michel Foucault impartió en el Collège de France durante el año 1976, del 7 de enero al 17 de marzo, un total de once lecciones, cuya edición original (en Gallimard-Seuil, 1997) estuvo a cargo de François Ewald y Alessandro Fontana, con la colaboración de Mauro Bertani. La razón de esta demora de más de veinte años en la publicación debe buscarse principalmente en el testamento que Foucault redactó poco antes de partir hacia Polonia, en septiembre de 1982, del que se conocen dos de sus tres clausulas: «La mort, pas l'invalidité» y «Pas de publication posthume».[261]

«Il faut défendre la société» fue el primero de los cursos dictados por Foucault en el Collège que vio la luz como libro, inaugurando así una tarea que, aunque incompleta todavía, debe reconocerse ya como fundamental para la comprensión de su trabajo, el tercer eje imprescindible para alcanzar a abarcarlo en toda su complejidad, junto a su obra y a la recopilación de artículos, conferencias y entrevistas publicadas por Daniel Defert y François Ewald con el título de *Dits et écrits*. De las dificultades para sortear las últimas voluntades de Foucault (en las que se reafirmó conforme se acercaba el final de su vida, insistiéndoles a sus amigos: «Ne me faites pas le coup de Max Brod avec Kafka»),[262] y poder llevar a cabo este proyecto, el compañero de Foucault, Daniel Defert, comenta lo siguiente: «La edición de los cursos fue compleja. Se planteó muy pronto tras la muerte de Foucault. Una asistente contactó con Bourdieu, que estaba entonces en el Collège, para asegurar la publicación. Gilbert Burlet había depositado en el Collège la totalidad de las grabaciones. Entonces se planteó un caso que no tenía precedentes en el Collège: ¿podía el Collège editar cursos? Hubo una asamblea de profesores que decidió que la propiedad de los cursos correspondía a sus autores. Así pues la edición de

261. «La muerte, no la invalidez» y «Nada de publicaciones póstumas».
262. «No me hagáis la jugada que le hizo Max Brod a Kafka».

los cursos se nos escapó, aunque, en la medida en que existían grabaciones, su difusión parecía inevitable. Desde hacía un año existía una edición en Italia, se anunciaba otra en Hong Kong y también en Brasil. Se hacía urgente pues tener una edición de referencia: en caso de permitir ediciones tan aleatorias no se podía garantizar nada serio. Hoy los cursos son coeditados por François Ewald y Alessandro Fontana, como resultado de una decisión judicial. La familia de Foucault deseaba detener la edición pirata. Stéphane Hessel, que había sido responsable de los problemas de propiedad intelectual en las Naciones Unidas, fue nombrado mediador por un juez y decidió que Fontana (el editor italiano, en el sentido inglés), a quien aprecio mucho, sería el coeditor de la edición francesa: así se detenía la edición italiana. Una edición que, como reconoció el propio Fontana, no estaba exenta de errores. Partimos para nuestra edición de la grabación oral, es decir, lo que había sido público, y por tanto no caía bajo la prescripción testamentaria de "Nada de publicaciones póstumas". Sin embargo, teníamos la huella escrita, y, como pueden comprobar los lectores que han tenido acceso al manuscrito, Foucault escribía casi íntegramente sus clases, lo que constituye una garantía, una seguridad, y permite constituir una edición de referencia con un aparato crítico».[263]

II

Cuando Foucault comienza a dictar este curso, hace poco menos de un año que acaba de publicar *Surveiller et punir*,[264] el texto

263. «"Je crois au temps..." Daniel Defert légataire des manuscrits de Michel Foucault», entrevista de Guillaume Bellon, en *Recto/Verso* n.º 1, junio 2007, disponible en: http://www.revuerectoverso.com. Véase también la versión complementaria de Christian Del Vento y Jean-Louis Fournel en «L'édition des cours et les "pistes" de Michel Foucault. Entretiens avec Mauro Bertani, Alessandro Fontana et Michel Senellart», *Laboratoire italien*, 7, 2007, disponible en: http://laboratoireitalien.revues.org/144.
264. *Surveiler et punir. Naisssance de la prison* (Gallimard, París, 1975).

que, según suele decirse, ratifica el abandono de su proyecto arqueológico, centrado en la temática del saber, y con el que se inicia su etapa genealógica vertebrada en torno al problema del poder, y cuyo punto de partida podría hallarse en textos como «Nietzsche, la généalogie, l'histoire»[265] y *L'ordre du discours*, su lección inaugural de toma posesión en el Collège de France, el 2 de diciembre de 1970, publicados ambos en 1971.[266] Sobre la especificidad de sus análisis del poder, distantes tanto del modelo tradicional del pensamiento de derechas (modelo jurídico) como del de la izquierda (modelo economicista), poco después de la publicación de *Surveiller et punir*, Foucault, pedagógicamente, me comentaba lo siguiente:

> Cuando yo planteo la cuestión del poder, lo que de hecho hago es preguntar por su funcionamiento, por el ejercicio del poder. Haciendo una comparación –aunque todas son cojas–, podría decirse: cuando en el siglo XVIII se planteó el problema de la electricidad, comenzaron a hacerse descubrimientos capitales sobre ella a partir del momento

265. Recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 136 y ss.
266. A caballo entre arqueología y genealogía, Foucault enuncia el proyecto de trabajo que allí se inaugura en estos términos: «Los análisis que me propongo hacer se disponen según dos bloques. Por una parte, el conjunto "crítico", que pone en obra el principio de inversión [allí donde, según la tradición, cree reconocerse la fuente de los discursos, el principio de su crecimiento y de su continuidad, en esas figuras que parecen jugar un papel positivo, como la del autor, la disciplina, la voluntad de verdad, más bien hay que reconocer el juego negativo de un recorte y de una rarefacción del discurso, pp. 53-54]; tratar de buscar las formas de exclusión, de limitación, de la apropiación de la que hablaba hace un momento; mostrar cómo se han formado, para responder a qué necesidades, cómo se han modificado y desplazado, qué coacciones se han ejercido efectivamente y en qué medida los han cambiado. Por otra parte, el conjunto "genealógico" que pone en obra los otros tres principios [el azar, lo discontinuo y la materialidad, pp. 54-556]; cómo se han formado, a través, a pesar o con el apoyo de estos sistemas de coacción unas series de discursos; y cuáles han sido sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación», *L'ordre du discours* (Gallimard, París, 1971), pp. 62-3.

en que dejaron de preguntarse por cuál era su naturaleza o de dónde venía... Yo hablo de «cómo funciona». No de «dónde ocurre». Preguntarse de dónde viene la electricidad, si es lo mismo o no que la corriente vital, si se emparenta con los espíritus animales... no son ésos los problemas. Con el poder pasa un poco lo mismo: preguntar si el poder viene del Estado, si todo el poder surge de la dominación de una clase sobre otra, no es ésa la cuestión. No digo que no exista como problema. No digo que en un momento dado no deba recuperarse. Pero me parece que si se quiere aprehender lo que ocurre en todas las sociedades –puesto que en todas hay mecanismos de poder– no hay que ir preguntando: *Qui est chez vous le pouvoir?* [267] Porque no se puede responder directamente a esta pregunta. Más vale preguntar por el cómo: ¿Cómo ocurre? ¿Cómo se distribuye? Es esto lo que me interesa, estos canales, estos hilos, estas corrientes. Es la nervadura del poder lo que yo trato de encontrar. Y esto no implica en absoluto que entienda que es imposible responder a la pregunta por el origen del poder, o la clase que detenta el poder. Pero no nos hemos dado todavía instrumentos de análisis lo suficientemente finos como para que estas grandes cuestiones masivas que se nos plantean puedan ser resueltas de modo convincente.[268]

---

267. «Aquí, ¿quién tiene el poder?».
268. El ejemplo de la electricidad proviene de G. Bachelard, quien lo usa para ilustrar sus nociones de obstáculo (y desbloqueo) epistemológico en, por ejemplo, *La formation de l'esprit scientifique* (Vrin, París, 1938), cap I, o *Le rationalisme appliqué* (P.U.F., París, 1949) cap. VI y VIII. El despliegue efectivo de esa indagación por el funcionamiento del poder es resumido por G. Deleuze bajo la forma de una suspensión o puesta entre paréntesis metódica de cinco postulados tradicionales (entendidos aquí al modo de los «obstáculos epistemológicos») en el estudio sobre el poder. Véase G. Deleuze, «Écrivain non: un nouveau cartographe», *Critique*, 343, 1975, recogido con modificaciones en *Foucault* (Minuit, París, 1986); hemos intentado compendiar los extremos más antagónicos de estos postulados en «Prólogo (2001)», recogido en este volumen.

   En el curso de 1973 en el Collège de France, sobre *La société punitive*, Foucault comienza ya a avanzar reflexiones que le acercan al punto de vista esquematizado por Deleuze, y, tres años más tarde, en el primer

Poco menos de un año después de concluido este curso, el 25 de noviembre de 1976, sale de imprenta el primer volumen de su historia de la sexualidad, *La volonté de savoir*, que recupera el título del que fuera su primer curso en el Collège de France, en 1971. Se trata de un texto programático en el que se anuncia el proyecto de una historia de la sexualidad del que éste sería el primero de los seis volúmenes que la constituirían, y que se presenta marcado por una clara voluntad polémica frente a todos aquellos discursos que en la modernidad han vinculado a la sexualidad con la libertad y la verdad esencial de uno mismo, desde Reich y los freudomarxismos, a Freud revisitado por Lacan. «Ahora bien, frente a lo que yo llamaría esta "hipótesis represiva", pueden plantearse tres dudas considerables. Primera duda: ¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica? Lo que a primera vista se manifiesta –y que por consiguiente autoriza a formular una hipótesis inicial–: ¿es la acentuación o quizá la instauración, a partir del siglo XVII, de un régimen de represión sobre el sexo? Pregunta propiamente histórica. Segunda duda: la mecánica del poder, y en particular la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? ¿La prohibición, la censura, la denegación son las formas según las cuales el poder se ejerce de un modo general, tal vez, en toda sociedad, y seguramente en la nuestra? Pregunta histórico-teórica. Por último, tercera duda: el discurso crítico que se dirige a la represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionado sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo "represión"? ¿Existe realmente una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión? Pregunta histórico-política».[269]

---

volumen de su historia de la sexualidad, *La volonté de savoir* (Gallimard, París, 1976), parece recoger y prolongar el análisis de Deleuze en el apartado que lleva el título de «Méthode», pp. 121 y ss.

269. *Loc. cit.*, p. 18.

Si se tiene presente que *Surveiller et punir* es ante todo un ejercicio de balance y reescritura de toda su obra arqueológica anterior, en el que:

(1) se retoma el problema central de *Histoire de la folie* (el encierro, como ejercicio eminente de un poder que genera por medio de dicho procedimiento un saber a partir del cual se optimiza el ejercicio del poder que a su vez genera…, etc. –en un círculo infernal, donde la institución manicomial explica el nacimiento y la articulación progresiva de los discursos «psi-», y viceversa);

(2) en el que se recuperan los procedimientos estilísticos o retóricos de *Naissance de la clinique* (aquí el libro se abre enfrentando el relato de un suplicio, el del magnicida frustrado R. F. Damiens, condenado a ser troceado vivo por cuatro caballos en París, el 2 de marzo de 1757, con el reglamento redactado en 1838 por L. Foucher para la casa de jóvenes detenidos en París; de modo análogo a como, en *Naissance de la clinique*, se introducía la mutación entre el *Ancien* y el *Nouveau Régime* en lo que atañe a la medicina con dos textos encarados como el haz y el envés de una mutación: una cita del *Traité des affections vaporeuses des deux sexes* de P. Pomme, de 1769, y otra de la obra de Bayle, *Nouvelle doctrine des maladies mentales* de 1825);

(3) y donde se da finalmente respuesta a la pregunta mayor que quedaba en el aire en *Les mots et les choses* («… las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo apremiante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre –por las buenas o por las malas y con un éxito mayor o menor– del lado de los objetos científicos –en cuyo número no se ha probado aún, de manera absoluta, que pueda incluírsele–; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez, como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber», pp. 355-56), respuesta que quedaba en suspenso probablemente a causa de su atención exclusiva al ámbito

> de lo discursivo y su desinterés entonces por el correlato institucional correspondiente, siempre presente hasta el momento; (ahora, en *Surveiller et punir*, mediante el análisis del nacimiento de la prisión y del resto de instituciones disciplinarias que calcan su modelo –la escuela, el hospital, la fábrica, el cuartel...–, será finalmente posible comenzar a determinar la nervadura de *eso* bajo el efecto de lo cual surgió la necesidad de las ciencias humanas)...

Si se tiene presente todo ello, y se añade a lo anterior que, con *La volonté du savoir*, se da una vuelta de tuerca definitiva a sus análisis del poder y del saber, que ya no encuentran en el encierro su experimento crucial, y donde se abandona definitivamente la imagen de un poder que es ante todo represión, un poder que reconocemos como aquello que siempre dice no, algo que nos impide ser lo que somos y queremos ser, en beneficio de una imagen mucho más insidiosa del poder que habría que localizar en aquellas instancias, discursivas e institucionales que nos hacen ser lo que somos y queremos ser incluso.[270] Si se tiene presente todo ello, y que el curso que aquí se presenta, «Il faut défendre la société», cubre precisamente el tránsito que media entre la publicación de *Surveiler et punir* y la de *La volonté de savoir*, resultará entonces del todo ocioso insistir en la importancia *crucial* de estas lecciones.[271]

270. «¿Qué no se ha dicho sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, pudibunda, avara de sus placeres, empeñada en no reconocerlos ni nombrarlos? ¿Qué no se ha dicho sobre la pesada herencia que ha recibido del cristianismo –el sexo-pecado–? ¿Y sobre la manera como el siglo XIX ha utilizado esta herencia con fines económicos: el trabajo antes que el placer, la reproducción de las fuerzas antes que el puro gasto de energías? ¿Y si todo esto no fuera lo esencial? ¿Y si hubiera en el centro de la política del deseo unos mecanismos muy diferentes, no de rechazo y ocultación, sino de incitación? ¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?». Véase «L'Occident et la vérité du sexe», *Le Monde*, 5-11-1976, recogido en *Dits et écrits*, III, p. 103.
271. Y tal vez fuera relevante añadir aquí un detalle más al respecto. Si se recuerda la cita anterior donde Foucault exponía el programa de *La volonté*

III

«Il faut défendre la société» comienza por el principio, planteando la pregunta más elemental: ¿Qué hacemos aquí, ustedes y yo? ¿Qué es un curso, en qué consiste dar y recibir clases en el Collège de France, cuál es la especificidad que diferencia esta actividad de otras modalidades de cursos o clases...? Por supuesto que se trata de sentar el compromiso moral y metodológico que la actividad que va a empezar entraña, tanto en su vertiente teórica como en la práctica, a partir de lo cual debería ser posible adentrarse dignamente en la compleja problemática que abre el diapasón dibujado por el título mismo del curso: «Il faut défendre la société» (enmarcado por unas comillas que sin duda han de ser objeto de una atención especial). Simplificando el ángulo del recorrido del curso, podríamos decir que su punto de partida se dibuja con la propuesta de una inversión de la conocida afirmación del general prusiano Karl von

de savoir, y más concretamente su tercera pregunta, la que él llama histórico-política («¿Existe realmente una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión?...»), debería sorprender, dicho rápido, que el «filósofo de las discontinuidades» (*sic*) opte ahora por cuestionar una continuidad, y una continuidad además que nos es contemporánea (es decir, que va camino de ser la futura historia de nuestro presente), y sobre la que reina un consenso claro, tanto por parte de quienes la celebran como por parte de quienes están a la contra. Dicho así de rápido ya reclama un punto de atención, creo (y si insistimos en que coincide con el abandono de la interpelación a un poder-represivo, y el comienzo de una interrogación acerca de un poder, llamado en aquel momento, «incitativo», aún más, ¿será que tenemos ahí el germen en el que se fragua la mirada «biopolítica»?). Sin duda, da que pensar, aunque los problemas más interesantes no estén exactamente ahí, es evidente, sino más bien en los procedimientos que pone en obra para continuar con su trabajo sin olvidar lo que ya ha aprendido, es decir, aquello con lo que ha cortado. ¿Diríamos que era para saber hasta dónde es posible *pensar de otra manera* las cosas que nos atañen? ¿Que entendía que su trabajo era ése, pensar, y que pensar, si es pensar, es siempre pensar *de otra manera*? Probablemente sí. Los cursos en el Collège de France son un moroso memorando de ese esfuerzo, del que este texto da un magnífico ejemplo.

Clausewitz según la cual la guerra es la continuación de la política por otros medios, aforismo que titula el parágrafo en el que aparece dicha sentencia, aunque se formula allí de una manera algo más rica, más compleja: «Vemos, pues, que la guerra no constituye simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de ésta por otros medios».[272]

En esta versión algo cambia respecto del tópico habitual, algo importante: la especial relevancia que cobra entonces la noción de «instrumento», ni que sea porque al hablar en tales términos lo que se pone en obra es un discurso acerca de la positividad de lo que hay, y de cómo hacerse con ella, la vieja cuestión de los medios y los fines. Por ello, no hay que pensar la inversión de la sentencia de Clausewitz, en clave dialéctica (como un *no* frente a un *sí*, como un poner cabeza arriba lo que estaba cabeza abajo, etc.), porque el giro que Foucault lleva a cabo se produce introduciendo el problema de si tal afirmación es reversible, sobre el pivote que permite la posición de la guerra como instrumento político, que el propio Clausewitz, en la letra de su texto, autoriza. Y la pregunta viene a ser entonces: la guerra, ¿puede valernos como analizador de las relaciones de poder?

A partir de ahí y simplificando aún más, asistiremos en el transcurso de estas clases a una morosa revisión de la noción de poder disciplinario (central en *Surveiller et punir*, como se sabe) y de todos los aspectos implicados en ella, revisión que, paso a paso, y en buena medida gracias a la introducción del problema de las razas, la lucha de razas y el racismo (incorporado finalmente como operador político de Estado por el nazismo) irá alejándole progresivamente de los supuestos disciplinarios que constituían su punto de partida, para culminar,

272. *Vom Kriege* [*De la guerra*], Dümmlers Verlag, Berlín, 1832, Libro 1 («Sobre la naturaleza de la guerra»), cap. 1 («¿En qué consiste la guerra?»), § 24 («La guerra es una *mera continuación* de la política por otros medios»), edición póstuma.

en la última lección, la del 17 de marzo, con la articulación de un nuevo campo conceptual, el propio al biopoder y la biopolítica, campo en el que la noción de «gouvernementalité» (en la que, en cierto modo, acaba por diluirse la preeminencia concedida hasta entonces a la polaridad saber/poder) está llamada a ocupar poco tiempo después un lugar de suma importancia, cuanto menos en tanto gozne que le va a permitir un último desplazamiento discursivo, un nuevo uso de la genealogía que le encamina a plantear el problema de la subjetividad del modo en que se lleva a cabo en sus últimos cursos y escritos.[273]

«No nos hemos dado todavía instrumentos de análisis lo suficientemente finos como para que estas grandes cuestiones masivas que se nos plantean puedan ser resueltas de modo convincente...», comentaba Foucault hace un momento. Se me concederá que no es inverosímil entonces que nociones como *gobierno*, *gobierno de sí* o *gobierno de los otros*, *gubernamentalidad*, y de ahí en adelante, hayan sido el resultado de este afinamiento de sus instrumentos de análisis, que para cumplirse como tal exige el abandono de la noción abstracta de *poder* (que, por otra parte ya está en aquel momento comen-

273. «Hay tres ámbitos posibles de genealogía. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, lo que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; luego, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo del poder en el que nos constituimos como sujetos actuando sobre los demás; finalmente, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que permite que nos constituyamos como agentes éticos. Así pues, tres son los ejes posibles para una genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de una manera algo confusa en *Histoire de la folie*. He estudiado el eje de la verdad en *Naissance de la clinique* y en *L'archéologie du savoir*. He desarrollado el eje del poder en *Surveiller et punir* y el eje moral en *Histoire de la sexualité*». Véase «On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress», recogido en *Dits et écrits*, IV, p 383. En lo que sigue, la lección del 17 de marzo se vincula directamente con el último capítulo de *La volonté de savoir*, «Droit de mort et pouvoir sur la vie», pp. 175 y ss., sin duda el más importante del libro y respecto del que Foucault siempre lamentó que no se le hubiera prestado la atención debida, demorándose la mayor parte de lecturas meramente en los aspectos más rápidamente polémicos del texto.

zando a ser objeto de una trivialización mediática, por obra de *nuevos filósofos*, como Bernard-Henry Lévy y otros, aunque, eso sí, con unas vistosas mayúsculas: el Poder, cuando acabamos de ver que el problema de Foucault no remitía a ninguna idea cuya esencia estuviera por cuestionar sino al funcionamiento de *–las relaciones de–* poder en un espacio temporal determinado),[274] y de su sustitución por la puesta en cuestión de las *prácticas de gobierno*, del mismo modo a como la pregunta por los *procedimientos de veridicción* va a ocupar entonces, obligadamente, el lugar del problema del saber (otro universal abstracto, también proclive a las mayúsculas, aunque antaño reivindicado como central por la arqueología); y, en consecuencia, también por tanto del emparejamiento escolar, ya tradicional, entre saber y poder.

¿Debe entenderse todo ello como una renuncia a sus posiciones anteriores? No sé si sería del todo pertinente, pero

274. Una vez más Deleuze dio en el clavo del asunto al respecto, y en sus esquinas mayores: «Creo que su pensamiento es nulo. Y veo dos explicaciones posibles para esta nulidad. En primer lugar proceden con grandes conceptos, tan grandes como dientes picadas, LA ley, EL poder, EL amo, EL mundo, LA rebelión, LA fe, etc. De este modo pueden hacer mezclas grotescas, dualismos sumarios, la ley y el rebelde, el poder y el ángel. Al mismo tiempo, cuanto más débil es el contenido de pensamiento, más importancia toma el pensador, más importancia se arroga el sujeto de enunciación respecto a unos enunciados vacíos ("yo, en tanto que lúcido y valiente, os digo que..., yo, en tanto que soldado de Cristo..., yo, de la generación perdida..., nosotros, en tanto hicimos el Mayo del 68..., nosotros, en tanto que ya no nos dejamos engañar por las apariencias..."). Con estos dos procedimientos el trabajo se rompe. Y es que ya hace un cierto tiempo que, en cualquier tipo de ámbito, la gente trabaja para evitar precisamente esos peligros. Se intentan formar conceptos con una articulación afinada, o muy diferenciada, para escapar a las grandes preguntas dualistas. Y se intentan aislar funciones creadoras que no pasen a través de la función-autor (en música, en pintura, en audiovisual, en cine, incluso en filosofía). Este masivo retorno a un autor o un sujeto vacío muy vanidosos, y a conceptos sumarios y estereotipados, representa una fuerza de reacción fastidiosa», «Les "nouveaux philosophes"», publicado en el suplemento de la revista *Minuit*, 24, mayo de 1977, y disponible en la red en http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze9.htm.

desde luego puede argumentarse como legítimo. Pero sin duda es más fecundo encarar la cuestión entendiendo el asunto según lo dicho, como modos de afinar las vías de acceso a los problemas de siempre. Me parece que si sus cursos en el Collège, éste y el resto, son tan importantes es porque permiten seguir paso a paso el modo en que Foucault va afinando sus instrumentos. Y de rechazo, para ratificar una vez más, que la distinción escolar entre diferentes «etapas» del pensamiento foucaultiano es una comodidad que puede ser de utilidad, siempre que no deje de tenerse presente que es eso, una comodidad.[275]

IV

Dado que el presente volumen, además de la transcripción del curso propiamente dicho y de una presentación de François Ewald y Alessandro Fontana en donde se detallan los criterios de edición, incluye un resumen del mismo, escrito por el propio Foucault, y un escrupuloso análisis de su recorrido y de sus conexiones con el resto de la obra y el pensamiento de Foucault, escrito por Alessandro Fontana y Mauro Bertani, sería redundante y a buen seguro pretencioso repetir esa tarea demorándonos en el detalle del curso. Pero lo que sí cabe pensar que pueda ser de algún interés es prestar un minuto de atención a la

275. Así, por ejemplo, en «Un murmullo infinito...» (incluido en el presente volumen) afirmábamos que el «paso» de la arqueología a la genealogía implica para Foucault el abandono su proyecto de una «ontología de la literatura», aun sabiendo, a partir de las declaraciones a Dreyfus y Rabinow que hemos repetido en varias ocasiones, que este paso es por lo menos dudoso. Del mismo modo, es posible que su proyecto de una «ontología de la literatura» desaparezca, pero sigue estando presente siempre el carácter tutelar de la literatura en su reflexión. A título de muestra pueden destacarse en el texto que nos ocupa la atención prestada al ciclo artúrico (lección del 4 de febrero de 1976), a *Les aventures de Télémaque* de Fénelon (lección del 11 de febrero), a Racine y a Shakespeare (lección del 25 de febrero), o a R. Desnos y su «Description d'une révolte prochaine», publicado en *La Révolution Surréaliste*, 3, el 15 abril de 1925 (lección del 3 de marzo), entre otros.

decepción de Foucault ante el modo en que fue recibida *La volonté de savoir*. He aludido a la cuestión en el «Prólogo a la segunda edición» de *Lectura de Foucault*, advirtiendo del profundo desplazamiento que significó para su itinerario intelectual, y a todos los niveles, esa interesada incomprensión ante su llamada de alerta a las estrategias del biopoder y la biopolítica. De entrada, y ateniéndonos a los meros hechos, es bien significativo que Foucault pida entonces un año sabático en el Collège, y que, como quien dice, desaparezca del mapa de la inteligencia parisina; se sabe que ahora está en Tokio, que frecuenta los Estados Unidos, y se decía que..., pero durante aquel tiempo poco se sabía de lo que estaba tramando en realidad. En cualquier caso, ahora está claro que, en cuanto regresó a sus cursos, éstos se convirtieron en su actividad intelectualmente dominante, como si su *obra* hubiera quedado olvidada, como si a partir de entonces la preocupación por el método dejara paso a un *ejercicio de problematización*, y su atención al conocimiento se viera desplazada, ahora ya de un modo totalmente explícito, en beneficio del trabajo que es propio al *pensamiento*.

Desde esta perspectiva puede ser de utilidad señalar, ni que sea como una primera aproximación a vista de pájaro, el itinerario que cubre durante sus siguientes cursos en el Collège, desde su regreso del sabático (1977-78) hasta su muerte (1983-84), con la única intención de que se haga evidente lo más escuetamente posible la progresiva aparición (y la necesidad que la exigía) de una serie de nociones mayores, desde la de «gobierno» y «gubernamentalidad» hasta el «decir verdadero». Para ello, hemos optado por desplegar en un cuadro el itinerario mayor que nos proponen.[276] Si,

276. Por un principio elemental de probidad, hemos intentado huir en la medida de lo que cabe de nuestra interpretación de lo que en ellos hay de más importante o interesante y atenernos a una mirada lo más neutra posible. Para ello hemos optado por el recurso a retener lo que el propio Foucault consideraba importante o interesante, siguiendo muy de cerca lo que expone en los resúmenes de sus cursos (véase su *Résumé des cours, 1970-1982*, Ed. Juillard, Paris, 1991). En el caso de los últimos dos cur-

además, se tiene presente que en 1984 aparecen los dos últimos volúmenes de su historia de la sexualidad, entendemos que este despliegue también puede ser útil para interrogarse por el camino que lleva de los problemas planteados en el primero hasta los que ordenan los dos siguientes, aparentemente tan distantes...

Curso	Objeto	Procedimientos
1977-1978 «Sécurité, territoire et population» Gallimard-Seuil, 2004 (trad. cast., F.C.E., 2006; Akal, 2008).	Análisis de la génesis de un saber político centrado en la noción de población y su regulación.	1. Indagación de la noción y de las técnicas y medios dispuestos para asegurar en una sociedad el gobierno de los hombres. 2. Indagación de la formación de una *gubernamentalidad* política: el paso de un arte de gobernar basado en las virtudes tradicionales o en las habilidades comunes a un arte de gobernar cuya racionalidad se ubica en el Estado. 3. Indagación del problema de la relación entre población y riqueza, como una de las condiciones para la formación de la economía política, en tanto gestión de los recursos.
1978-1979 «Naissance de la biopolitique» Gallimard-Seuil, 2004 (trad. cast., F.C.E., 2007; Akal, 2009).	Análisis de los problemas que plantea a una racionalidad política la serie de cuestiones que debe afrontar una práctica gubernamental que se aplica sobre un conjunto de seres vivos constituidos como población (salud, higiene, natalidad, razas...).	El curso se limitó a lo que en principio debía ser su introducción, en tanto que no podían analizarse dichas cuestiones sin indagar el cuadro político en el que aparecieron: el *liberalismo*, entendido no como una teoría o una ideología, sino como una práctica, un modo de actuar orientado hacia unos objetivos y regulándose por medio de una reflexión continua.

sos, de los que, como se sabe, Foucault no hizo el resumen pertinente hemos seguido los que lleva cabo su editor, Frédéric Gros, en los anexos finales («Situación del curso») a cada uno de los dos textos.

Curso	Objeto	Procedimientos
1979-1980 «Du gouvernement des vivants» Gallimard-Seuil, 2001 (trad. cast., Akal, 2009).	Análisis, en el marco de la noción de gobierno, de los problemas que *plantea la dirección* de la conducta de los hombres.	Indagación, a partir de la noción de *régimen de verdad*, del examen de conciencia y la confesión en el cristianismo primitivo (*exomologesis* y *exagoreusis*). Se destacaron tres aspectos principales: 1) la dependencia hacia el anciano o el maestro; 2) el modo de conducir el examen de la propia conciencia; 3) el deber de decirlo todo acerca de los movimientos del pensamiento en una formulación que debe ser exhaustiva.
1980-1981 «Subjectivité et vérité»	Análisis de los modos instituidos del conocimiento de uno mismo y su historia, tomando apoyo en las *técnicas de uno mismo* (procedimientos a través de los cuales los individuos pueden fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, gracias al dominio de sí y al conocimiento de uno mismo).	La indagación se limita al campo general de las *técnicas de vida* (o *de existencia*), en las culturas griega y romana, y en especial a las que se vinculan con las *aphrodisia*, lejos de cualquier hipótesis represiva, en tanto actos de placer (y no de deseo) a través de los cuales se conduce la formación de uno mismo.
1981-1982 «L'herméneutique du sujet» Gallimard-Seuil, 2001 (trad. cast., F.C.E., 2002; Akal, 2005).	Análisis de la formación del tema de la hermenéutica de uno mismo y el desarrollo de las técnicas correspondientes cara al cuidado de uno mismo (*epimeleia heautou* o *cura sui*).	La indagación se centra en la noción de *discurso*(s) *verdadero*(s), que deberían permitir encarar los acontecimientos conservando el dominio de sí. Tres cuestiones se abren al respecto: 1) ¿Cuál es su naturaleza? 2) ¿Cuál es el modo en que existen en nosotros? 3) ¿Por medio de qué técnicas (de qué *ascesis* de la verdad) puede llevarse a cabo esta apropiación?

Curso	Objeto	Procedimientos
1982-1983 «Le gouvernement de soi et des autres» Gallimard-Seuil, 2008 (trad. cast., F.C.E., 2009; Akal, 2011).	Analizar, en continuidad con el curso anterior, la relación entre filosofía y retórica, entre *ethos* y política, poniendo el acento en el pliegue del gobierno o cuidado de sí y el de los otros.	La articulación de dicho pliegue se comienza a plantear a partir de una lectura del texto de Kant sobre la Ilustración, demorándose en la noción de *minoría de edad* y la *pereza y la cobardía* que la sostiene. El recorrido del curso tomará como hilo conductor un moroso análisis, de Pericles a Platón, de la noción de *parresía* («decir verdadero», «franqueza»), una actividad verbal en la cual un hablante expresa su relación personal con la verdad, y acepta correr el riesgo consiguiente porque reconoce que decir la verdad es un deber para mejorar o ayudar a otras personas (tanto como a sí mismo).
1983-1984 «Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité» Gallimard-Seuil, 2009 (F.C.E., 2010).	Analizar la transformación de una *parresía* que se ejerce en una tribuna pública (Pericles o Solón) en una *parresía* que se lleva a cabo en una relación interpersonal (Sócrates o Diógenes), su especificidad respectiva y sus diferentes desarrollos.	En su punto de partida se halla una contraposición entre la mirada epistemológica (que se interroga por la posibilidad de un conocimiento verdadero) con la mirada *alethúrgica* (que atiende a las transformaciones éticas del sujeto, en cuanto este hace depender su relación consigo mismo y con los otros del decir veraz). Dos serán sus momentos mayores: 1. La figura de Sócrates, y muy especialmente su muerte. 2. La figura de Diógenes cínico y sus provocaciones. Ambas serán entendidas como ejemplo de *parresía*, estableciéndose su distancia en la diferencia entre el respeto a la ley de la *polis*, de un lado, y la voluntad sostenida de transgresión del otro.

V

Una última anotación, para concluir. Como es sabido, los cursos de Foucault se acompañaban de un seminario en el que por lo general se trataban cuestiones que problematizaban las nociones inventadas a partir de la aparición del peritaje médico legal, el más conocido de los cuales fue sin duda el que se dedicó a la figura de Pierre Rivière, que dio lugar a una publicación[277] y fue ocasión también para una película que realizó René Allio, en 1976 (que incluía un breve cameo del propio Foucault, disfrazado de juez). En el curso que nos ocupa, el seminario se dedicó a la noción de «individuo peligroso», noción que se convirtió en crucial a partir de la ley de 1838. Curiosamente, en el resumen del curso que aquí se reproduce ha desaparecido el último párrafo en el que se hacía referencia al seminario. Decía allí: «El seminario de este año se ha dedicado al estudio de la categoría de "individuo peligroso" en la psiquiatría criminal. Se han comparado las nociones ligadas con el tema de la "defensa social" y las nociones vinculadas con las nuevas teorías de la responsabilidad civil, tal como aparecieron a finales del siglo XIX».[278]

Del trabajo efectivo llevado a cabo en dicho seminario, a día de hoy, poco sabemos, aunque cabría conjeturar sobre su relevancia a partir tanto de la presencia que dicha noción tiene en *Surveiller et punir* como en su curso anterior en el Collège de France, dedicado a *Les anormaux* (1975, publicado en 1999), y también en otros escritos de la época, recogidos en *Dits et écrits*.[279]

277. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...* (Gallimard, París, 1973).

278. Publicado originalmente en el *Annuaire du Collège de France. 76e année. Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976*, 1976, pp. 361-366, y recogido en *Dits et écrits*, III, pp. 124-130.

279. Así, en *Surveiller et punir* (p. 256) leemos: «A medida que la biografía del criminal se pliega sobre el análisis de las circunstancias, cuando en la práctica penal se trata de enjuiciar un crimen, se ve al discurso penal y al discurso psiquiátrico entremezclar sus fronteras; y ahí, en el lugar en el que se juntan, se forma esa noción de individuo "peligroso" que

Lo que sí puede establecerse con seguridad, lo que aquí es de interés destacar es que se trata de poner nuevamente en obra la pregunta nietzscheana (¿quién puede...?, decíamos, corrigiendo el *quién* por un *qué prácticas*, discursivas o no), aplicada en este caso a determinar las condiciones de posibilidad a partir de las cuales fue posible la invención de un *tipo* médico-legal (monstruoso en este caso, ni médico ni jurídico), como el de «individuo peligroso». Si Foucault definió en su momento el ejercicio panóptico del poder como una práctica del *ver sin ser visto*, podríamos decir ahora que uno de los vectores mayores que recorren su obra, presente línea a línea en las páginas que siguen, es un continuado ejercicio de sacar a la luz el funcionamiento de aquellas instancias que *ven sin ser vistas*, analizando su modo de construir objetos de conocimiento (*sic*) como el monstruoso mixto al que antes hemos aludido, destinado a convertirse finalmente en la pregunta definitiva que avala la presencia en los tribunales de los peritajes científicos cuya finalidad última es legitimar con su saber el ejercicio del poder de castigar.

Es evidente que a Foucault le importa muy poco la pregunta acerca de qué son o si existen los «individuos peligrosos»,

---

permite establecer un entramado de causalidades a escala de la entera biografía y dictar un veredicto de castigo-corrección». Pueden consultarse también al respecto: «Table ronde sur l'expertise psychiatrique», en *Dits et écrits*, II, pp. 664 y ss.; «¿Crisis de un modelo en la medicina?», *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, 3, enero-abril de 1976, pp. 197-209. «Première conférence sur l'histoire de la médecine» (Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Centro biomédico, octubre 1974), en *Dits et écrits*, III, pp. 40 y ss., donde por vez primera Foucault se acerca a una caracterización del biopoder y la biopolítica; y sobre todo su intervención en el simposio de Toronto, «Law and Psychiatry» (Clarke Institute of Psychiatry, 24-26 octubre 1977), «About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19th Century Legal Psychiatry», publicada en *Journal of Law and Psychiatry*, vol. 1, 1978, pp. 1-18, y recogida en *Dits et écrits*, III, pp. 443 y ss. (conferencia que, dada su proximidad cronológica con el final del curso que nos ocupa, puede entenderse verosímilmente como un balance o resumen de los resultados obtenidos en el seminario).

lo que le importa saber es quién puede, apoyándose en qué y para lograr qué, acuñar una noción de este tipo. Este particular ángulo de la mirada analítica foucaultiana es el que, en última instancia, hace que –se nos permitirá que lo digamos una vez más– sus análisis carezcan de utilidad alguna para psiquiatras o psicólogos, médicos o juristas, *en tanto que tales*, y en cambio, se dirijan prioritariamente a un lector (que es nadie, uno mismo y cada cual) al que tales cuestiones se les hacen problema.

Es fundamental para comprender lo que sigue no equivocarse al respecto: cuanto menos desde «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», Foucault dejó bien claro cuál era su objetivo (y quien entienda el vocablo en términos militares a buen seguro no andará nada desencaminado): «El gran juego de la historia –escribe Foucault en 1971– está en quién se apoderará de las reglas, quién ocupará el lugar de los que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, para utilizarlas en sentido contrario y girarlas contra los que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal manera que los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas».[280]

280. «Nietzsche, la gênéalogie, l'histoire» (1971), en *Dits et écrits*, pp. 145-46. Bastantes años más tarde y hablando de Boulez insistirá al respecto en estos términos: «Boulez nunca ha admitido la idea de que todo pensamiento en la práctica del arte estaría de más si no fuera una reflexión sobre las reglas de una técnica y sobre su propio juego. Tampoco le gustaba demasiado Valéry. Lo que esperaba del pensamiento es precisamente que le permitiera hacer una y otra vez algo diferente a lo que hacía. Le pedía que abriera, en un juego tan reglamentado, tan reflexionado como era aquel en el que jugaba, un nuevo espacio libre. Unos lo tachaban de gratuidad técnica, otros, de exceso de teoría. Pero lo esencial para él era esto: pensar la práctica lo más cerca posible de sus necesidades internas, sin doblegarse, como si fueran exigencias soberanas, a ninguna de ellas. ¿Cuál es pues el papel del pensamiento en lo que hacemos, si no debe ser ni un simple saber-hacer ni pura teoria? Boulez lo mostraba: dar la fuerza para romper las reglas en el acto que las hace funcionar». Véase «Pierre Boulez, l'écran traversé» (1982), en *Dits et écrits*, IV, p. 222.

SEIS:
TREINTA AÑOS DESPUÉS...

«–Je regarde mon pays, je regarde les autres pays et je suis arrivé à la conclusion que nous manquons d'imagination sociologique et politique et cela à tous égards. Sur le plan social, nous sentons amèrement le manque de moyens pour contenir et retenir l'intérêt non des intellectuels mais du commun des mortels. L'ensemble de la littérature commerciale de masse est déplorablement pauvre et la télévision, loin de nourrir, anéantit. Sur le plan politique, il existe à l'heure actuelle bien peu de responsables qui possèdent un grand charisme ou de l'imagination. Et comment pouvons-nous donc prétendre que les gens apportent une contribution valable à la société si les instruments qu'on leur propose sont inefficaces?

–Quelle serait la solution?

–Nous devons commencer par réinventer le futur en nous plongeant dans un présent plus créatif. Laissons tomber Disneyland et pensons à Marcuse».[281]

281. «–Cuando miro a mi país, a los otros países, acabo por llegar a la conclusión de que nos falta imaginación sociológica y política. Desde todos los puntos de vista. En el plano social, sentimos amargamente la falta de medios para captar y retener el interés, no de los intelectuales, sino del común de los mortales. El conjunto de la literatura comercial de masas es deplorablemente pobre y la televisión en lugar de alimentar, aniquila. En el plano político, en el momento presente, muy pocos responsables

poseen ni un gran carisma ni imaginación. ¿Cómo podemos pretender entonces que la gente aporte una contribución válida a la sociedad si los instrumentos que se les proponen son ineficaces?

—¿Y cuál sería la solución?

—Debemos empezar por reinventar el futuro zambulléndonos en un presente más creativo. Olvidémonos de Disneyland y pensemos en Marcuse».

Véase «Conversation sans complexes avec le philosophie qui analyse les *structures du pouvoir*», entrevista con J. Bauer, 1978; recogido en *Dits et écrits*, III, p. 678.

VEINTE AÑOS DESPUÉS[282]

Poco a poco nos hemos ido dando cuenta de lo curioso que es el destino del filósofo en una cultura de la velocidad de la luz como la nuestra.

Cuando murió Foucault, se lo enterró de prisa. Como con un consternado alivio ante ese repentino silencio. Cuando cuatro meses después, con ocasión del primer encuentro dedicado a su memoria, François Ewald, que había sido su adjunto en el Collège de France, acudió a Barcelona, comentaba que era impensable celebrar algo parecido en París por el momento.[283] Salvo para cuatro íntimos, Foucault estaba muerto y enterrado.

282. Una primera versión de este texto se publicó en el suplemento *Cultura/s*, 135, de *La Vanguardia*, el 19 enero del 2005.

283. El Congreso al que se alude tuvo lugar en octubre de 1984 en Barcelona, en la sede de la Obra Social de La Caixa, ubicada por entonces en el hermoso edificio modernista de Josep Puig i Cadafalch, el Palau Macaya (en el 108 del Paseo Sant Joan), y fue posible gracias al empeño de Jesús Martínez Clará, por entonces asesor de la institución, y a mi coordinación. Que yo sepa fue el primer congreso que se organizo a nivel mundial al respecto, con el título general, en catalán, de *Recordar Foucault*, y en el que participaron, por este orden: M. Morey («"Érase una vez...", Foucault y el problema del sentido de la historia», recogida en la edición de Ramón Maiz, *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, y publicada por la Universidad de Santiago de Compostela en 1987); Josep Ramoneda («La filosofía según Michel Foucault»); François Ewald («La coyuntura Foucault»); Carlos Bidón-Chanal («La arqueología del saber: una máquina prodigiosa»); y Christian Delacampagne («M. Foucault: en torno a la *Histoire de la sexualité*»). En la sesión de clausura se proyectó íntegra, y creo que por primera vez en España, la película dirigida por René Allio (y Guy Canu), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...* (Francia, 1976), basada en la obra homónima de Foucault. La Fundació Caixa de Pensions publicó, en catalán y con el mismo titulo del congreso, un volumen que recogía todas las intervenciones, en abril de 1986.

Incluso quienes habían aprendido de él comenzaban a usar su trabajo sin nombrarlo, las más de las veces en el marco del complot académico-administrativo. Pronto, el morbo (el mismo con el que la prensa rodeó sus últimos días, desde su ingreso en Sainte Anne hasta su muerte a causa del sida), el mismo morbo comenzará a promover la publicación de los primeros testimonios íntimos y biografías. El nombre de Foucault se entregaba así a un público con el que éste no contaba, un público para el cual Foucault no quería contar. La rotura del pacto de anonimato que siempre había solicitado desde sus libros, curiosamente, aun ofreciéndolo al gran público, lo enterraba más y más en el silencio.

No fue sino cuatro años más tarde cuando pudo París rendir homenaje a la memoria del filósofo, y aun así lo hizo a su manera. Convocado por el procedimiento del boca a oreja, el primer (?) Encuentro Internacional Michel Foucault se celebró de un modo casi clandestino, una reunión de amigos y conocidos, por más que fuera una reunión memorable.[284] Las comunicaciones y debates tuvieron un nivel y una audacia inusuales. Gilles Deleuze improvisó una clase magistral de una belleza inaudita. Georges Canguilhem y Paul Veyne, desde la mesa, y Jean-Pierre Vernant desde el público, acabaron por componer un retrato del amigo de una estremecedora viveza. Tampoco Pierre Boulez faltó a la cita. Incluso Richard Rorty bendijo la entrada del discurso de Foucault en los EE. UU., a condición de poner «Dewey» allí donde Foucault escribía «Nietzsche». François Ewald y demás amigos del futuro Centre Foucault estaban felices, pero mucho más por la intensidad intelectual del acontecimiento que por las expectativas cara al futuro, ante las que se mostraban bastante escépticos. Era evidente que Foucault nunca formaría parte de la cultura oficial, no se trataba de eso. Sabíamos de sobra que incluso su ámbito de investigación, «La historia de los sistemas de pensamiento», había desaparecido

284. Todas las intervenciones se publicaron en *Michel Foucault, philosophe*; actas de la «Rencontre Internationale M. Foucault», Seuil, París, 1989.

institucionalmente con él, y su antiguo ayudante, Ewald, había sido despedido del Collège.

Por más hermosa que fuera, aquella sanción pública del trabajo de Foucault no hacía otra cosa sino dejarlo en disponibilidad latente, a la espera de alguna actualización dramática que lo emplazara de nuevo como interlocutor en el dominio de la opinión pública, acompasándolo a las condiciones del presente. No cabía pensar en otra forma de posteridad. Pero para ello se exigía un sentido nietzscheano de la crueldad para con uno mismo que se estaba muy poco dispuesto a asumir. En este punto, era imposible no pensar en Georges Bataille, en su arte de la transgresión como experiencia de la práctica no dialéctica del pensamiento, con sus iluminaciones y sus impases. Era imposible no recordar el modo en que pesaba sobre Foucault la filiación nietzscheana del filósofo como animal de conocimiento, condenado a hacer experimentos consigo mismo. Su testamento intelectual no dejaba lugar a dudas al definir el envite actual de la práctica filosófica, no tanto del lado de la legitimación de lo que ya se sabe, cuanto del trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, en la tarea de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera. En realidad, este derecho fundamental de la práctica filosófica (explorar lo que puede ser cambiado en el propio pensamiento) le impone un carácter decididamente sacrificial, y en antagonismo abierto con los consensos de la opinión pública. Ésta responderá a su vez acogiendo esa voz un instante para dejar que se pierda luego en beneficio de otra cualquiera más actual, importa poco que el nuevo discurso nazca con las premisas ya refutadas por razonamientos anteriores. Sin duda el límite puede ser transgredido, pero se recompone de inmediato a las espaldas de un transgresor cuyo gesto se pierde así en lo ilimitado.

Veinte años después, en febrero de este año, en el marco del primer coloquio internacional Michel Foucault, en Ciudad de México, Daniel Defert, coeditor junto a F. Ewald de los *Dits et écrits* de Foucault, comentaba desolado un nuevo sarcasmo

histórico a la memoria de Foucault: la más que probable compra por parte del Estado de su casa natal, en Poitiers, para establecer en ella la futura sede de la dirección de establecimientos penitenciarios.

No, decididamente, Foucault sigue sin formar parte de la cultura oficial, de la cultura establecida. Y lo que es peor, a pesar de todas sus enseñanzas, nuestra percepción de lo intolerable a menudo parece continuar tan embotada como antes de que publicara su primer libro. Sin duda estamos asistiendo en estos tiempos a una vasta y silenciosa mutación política de nuestra experiencia (un minúsculo botón de muestra tan sólo: en un abrir y cerrar de ojos y en medio de un asentimiento generalizadamente creciente, hemos visto como, en la figura del fumador, un ser humano era estigmatizado a causa de sus costumbres a la vez como vicioso, enfermo –actual y virtual– y malhechor. ¿Cabía imaginar tal cosa veinte años atrás?).

Aunque, bien pensado, estos lodos son hijos de un polvo antiguo. Aquí mismo, en estas tierras, hemos tenido que ver cómo se construía su autonomía al compás de una consigna que presumiblemente encarnaba la voluntad popular, la normalización. Y muchos recordarán todavía los carteles propagandísticos con la niña Norma sentando doctrina. Como también muchos recordarán el nombramiento de un técnico en establecimientos penitenciarios como Conseller d'Educació, encargado por entonces nada menos que de capitanear la reforma escolar. Todo ello más o menos el mismo año en el que el pensamiento de Foucault era, en Cataluña, tema oficial en filosofía para los exámenes de la selectividad universitaria...

En cierto sentido, el sarcasmo histórico importa poco. Lo importante es sin duda lo que la posteridad del filósofo en esta cultura de la velocidad de la luz revela sobre nuestro propio destino...

«L'ÉCLAIR DES ORAGES POSSIBLES...»[285]

> «Quoi qu'il en soit, ma vie personnelle ne présente aucun intérêt. Si quelqu'un pense que mon travail ne peut être compris sans référence à tel ou tel aspect de ma vie, j'accepte de considérer la question. Je suis prêt à répondre, si je l'estime justifiée. Dans la mesure où ma vie personnelle est sans intérêt, cela ne vaut pas la peine d'en faire un secret. Et, pour la même raison, cela ne vaut pas la peine de la rendre publique».
>
> MICHEL FOUCAULT, 1982.[286]

Cuando el 25 de junio de 1984 la muerte vino a fijar de una vez por todas el rostro definitivo de Michel Foucault hubo sin embargo algo como un intervalo inmóvil en su mismo bullicio, un tiempo de indecisión lleno de enigmas y sorpresas. Como si, antes de fijarse de una vez por todas en un solo perfil, nos manifestara en un abismo de facetas todos los otros posibles que también fue, que también quiso y pudo ser. Como si la consternación ante su muerte tuviera que ir obligadamente doblada con el desconcierto ante la discreción de su existencia,

285. Una primera versión de este texto se publicó en J. Fortanet (ed), *Foucault desconocido*. Ed. Universidad de Murcia, 2011.
286. «Sea como fuere, mi vida personal no tiene ningún interés. Si alguien pensara que mi trabajo no se puede entender sin la referencia a tal o cual de los aspectos de mi vida, aceptaría considerarlo. Estoy bien dispuesto a responder, si me parece justificado. En la medida en que mi vida personal carece de interés, no vale la pena convertirla en un secreto. Y, por la misma razón, no vale la pena hacerla pública». En «Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins», Toronto, 22 junio 1982; *Ethos*, vol. 1, 2, otoño de 1983, recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 525 y ss.

que finalmente un menudo goteo de evidencias iba volviendo transparente.

Quien acababa de morir era el pensador polémico que más de una vez alborotó gravemente el consenso académico de lo pensable, con *Histoire de la folie*, con *Les mots et les choses*, con *Surveiller et punir*, por no hablar del primer volumen de su *Histoire de la sexualité*... Sin duda era él, y sin embargo por las noticias y testimonios que comenzaban a aparecer era también muchas otras cosas más. Los aspectos más estridentes de su vida fueron obviamente los que primero se abrieron paso, apoyándose a menudo en las circunstancias de su muerte. Y es que el filósofo que osó cuestionar la noción moderna de «enfermedad mental» iba a acabar sus días en el Hospital de la Salpêtrière, el fustigador de la primacía moral contemporánea de la sexualidad moriría finalmente de sida... –Se insistió entonces en su homosexualidad, se hizo público su gusto por las prácticas sadomasoquistas incluso–.[287] El que su final,

287. Tal vez como una nueva muestra de esas «ironías de Dios» a las que se refería Borges, un par de meses después de su muerte se publicaría esta suerte de réplica póstuma de Foucault a esas habladurías. Es de justicia repetirla aquí: «No creo que estos movimientos de prácticas sexuales tengan nada que ver con la aparición o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas profundamente hundidas en nuestro inconsciente. Creo que el S/M es mucho más que eso; es la creación real de nuevas posibilidades de placer, que antes no se habían imaginado. La idea de que el S/M está ligado a una violencia profunda, que su práctica es un modo de liberar esa violencia, un modo de dar libre curso a la agresión es una idea estúpida. Sabemos muy bien que lo que hace esa gente no es agresivo, que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando partes extrañas de su cuerpo, erotizando ese cuerpo. Creo que nos encontramos ante una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas características es lo que yo llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico procede siempre del placer sexual y la idea de que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles, me parece algo verdaderamente falso. Lo que nos muestran las prácticas S/M es que podemos producir placer a partir de objetos muy raros, utilizando partes extrañas de nuestro cuerpo, en situaciones muy inhabituales, etc.» («Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity», entrevista con B. Gallagher y A. Wilson, *The Advocate*, 400, agosto 1984, recogido en *Dits et écrits*, IV, p. 735 y ss.).

trágicamente prematuro, fuera el que fue, hizo también que se asociara con lo que comenzaba a parecer el destino de una generación de pensadores que tuvo el riesgo por emblema: Althusser, Barthes, Poulantzas, luego Deleuze...

Y sin embargo todo esto acabó por no ser lo realmente importante. Mucho más lo fue ir descubriendo que Foucault también había sido aquel que «con una aplicación excepcional, consagraba horas enteras ayudándonos en las tareas más burocráticas y repetitivas. Siempre podía contarse con él. Me daba la impresión de hacerle malgastar un tiempo precioso. Era, por ejemplo, miembro de nuestro comité de control financiero. Recuerdo sus largos balances repletos de cifras. No podía dejar de pensar que tenía mejores cosas que hacer». Así lo recordaba S. Blumsztajn, responsable del Comité Solidarnosć en Francia. Y si, ya conocíamos su faceta de, llamémoslo así, «intelectual comprometido», por su trabajo en el Grupo de Información sobre las Prisiones, por ejemplo, como sabíamos también de su presencia en Madrid, en 1975, y su intento allí por hacer un llamamiento para detener los últimos fusilamientos de Franco. Y aquí hablo de Foucault, pero también hablo del año 75, en España, y del fusilamiento de cinco seres humanos por motivos políticos.

Todas estas actividades de Foucault eran más o menos conocidas. Pero poco o nada se sabia de todo lo demás: de su participación en las luchas vecinales, contra procedimientos de desahucio o de deportación de inmigrantes, al tiempo que ayudaba a organizar los primeros barcos de socorro a los *boat-people* del Vietnam (el *Île de Lumière*, por ejemplo) o colaboraba en la creación de Médecins du monde. Pocos habian oído hablar de sus tres mil kilómetros conduciendo un camión cargado de víveres y medicinas, junto con S. Signoret, B. Kouchner, J. Lebas y J.-P. Maubert, turnándose todos al volante rumbo a una Polonia en una dificilísima situación política.[288] Y de no

288. «En realidad, los polacos no los necesitaban, pero estos envíos eran la única manera de no abandonar a quienes llevaban la esperanza a esa

ser por el testimonio de B. Kouchner, cofundador de Médecins sans frontières y de Médecins du monde, probablemente nunca habrían llegado a saberse las decisiones que poco antes de morir estaba tramando para su futuro inmediato. «Un día –cuenta Kouchner– Michel me rogó que fuera a su casa, en París. Me recibió con esa atención meticulosa del burgués de Poitiers para quien los gestos son importantes cuando tienen lugar bajo su techo. Escuchó cómo le enumeraba torpemente mis esperanzas, entre la acción y la reflexión, luego me pidió que guardara en secreto lo que iba a decirme. Me habló durante más de una hora. Según él, éstos ya no eran tiempos para la escritura universitaria, para el largo y metódico trabajo de biblioteca. Tal vez volviera esa época, pero, por ahora, se imponía un alto. Escritos en un mes, los libros publicados por histriones y falsarios superaban en tirada y fama a aquellos madurados en la soledad y la reflexión. M. Foucault no se quejaba por ello, pero constataba el hecho, y cuando le evoqué el veredicto de la Historia, la importancia de su obra para los demás y para mí, desestimó el argumento. Michel sólo concedía crédito a las actividades puntuales, militantes y casi militares, que nosotros llevábamos a cabo, y a las corrientes de pensamiento que nacerían de ellas tal vez; y a las felicidades personales surgidas de los resultados inmediatos, palpables, de esas acciones. Una vez más, el militante callejero. Excusándose por no ser

gran mitad enjaulada de Europa», escribió al respecto B. Kouchner. Y el propio Foucault, ahora lo sabemos, insistió también en este sentido: «La ayuda humanitaria, ropa, medicamentos, alimentos, fue sin duda muy importante, pero no debemos pensar que Polonia fuera un país con riesgo de hambruna. No estaba en una situación "africana". Lo que nos pedían con más frecuencia era que habláramos de Polonia, que no dejáramos de hablar... La experiencia de estos años pasados es imborrable: continuará formando y sosteniendo toda una "moral" de los comportamientos individuales y colectivos. Es desde este punto de vista que la multiplicación de los contactos entre los polacos y el exterior es vital. Necesitan que se sepa lo que son, lo que piensan, lo que hacen» (M. Foucault, «Il n'y a pas de neutralité possible», entrevista con D. Eribon y A. Lévy-Willard», *Libération*, 434, 1982, recogido en *Dits et écrits*, IV, p. 338).

médico (lo que, viniendo de él, era sorprendente), Michel me pidió salir de misión, durante dos años por lo menos. Me dio una fecha: la aparición del segundo volumen de *Histoire de la sexualité*, después de lo cual deseaba hacer un alto. Me conmovió su confianza. Repasamos los terrenos de acción posibles. Sopesamos varios: El Salvador y el campo de Betania, pero él no hablaba español. Decidimos que iría a dirigir nuestra misión en el Chad, si ésta proseguía, y sobre todo que sería el organizador y responsable del próximo barco para Vietnam. Salí a la calle Vaugirard midiendo el alcance de ese pacto secreto y la importancia del homenaje. Michel Foucault, definitivamente, vendría con nosotros de campaña».[289]

II

A esos tantos rostros de un Foucault desconocido como se iban apareciendo vino a sumárseles, el 15 de julio del 84, la publicación de una larga entrevista con A. Fontana en *Le Monde*, titulada «Une esthétique de l'existence». Con el título de «Alle fonti del piacere», había aparecido ya antes en *Panorama*, en el número de mayo, pero con tan graves alteraciones que Fontana le comunicó a Foucault su decisión de volverla a publicar íntegra.[290] Probablemente fue la coincidencia con la muerte lo

289. En noviembre y diciembre de 1985, tuvo lugar en el Espace Belleville la exposición «Foucault», organizada por iniciativa de la C.F.D.T. y en la que participaron R. Badinter, P. Bourdieu, J. Daniel, F. Ewald, A. Farge, B. Kouchner, E. Maire, C. Mauriac y M. Perrot. Dichas participaciones, junto con abundante material gráfico y documental, se recogieron en el libro *Michel Foucault: une histoire de la vérité* (Syros, París, 1985), al que se remiten las informaciones citadas.

290. Está recogida en *Dits et écrits*, IV, pp. 730 y ss. Probablemente fue la coincidencia con su muerte lo que otorgó esa suerte de solemnidad postrera a una reivindicación que repetía casi desde el principio de su obra. Se recordará al respecto el final de su conferencia «Qu'est-ce qu'un auteur?», pronunciada en la *Societé française de philosophie* y publicada luego en su *Bulletin*, 3, 1969 (recogido en *Dits et écrits*, I, pp. 789-821). «Podemos imaginar fácilmente una cultura donde el discurso circulase

que la dotó de ese halo especial, lo que hizo que pudiera verse en ella una suerte de últimas palabras, como de despedida. Y es que la entrevista concluía diciendo lo siguiente: «El primer libro que uno escribe se lee porque uno no es conocido, porque la gente no sabe quiénes somos, y se lee en el desorden y la confusión, lo cual a mí me va muy bien. No hay razón para que se haga, además del libro, la ley del libro también. La única ley son todas las lecturas posibles. No veo ningún problema en que un libro, si se lee, se lea de diferentes maneras. Lo grave es que, a medida que se van escribiendo libros, uno acaba por no ser leído, y de deformación en deformación, leyendo los unos por encima del hombro de los otros, se acaba por dar del libro una imagen absolutamente grotesca. Y esto plantea un problema práctico: ¿hay que entrar en polémica y responder a cada una de las deformaciones y, en consecuencia, imponer una ley

sin necesidad alguna de su autor. Los discursos, cualquiera sea su estatus, forma o valor, e independientemente de nuestra manera de manejarlos, se desarrollarían en un generalizado anonimato. No más repeticiones agotadoras. "¿Quién es el verdadero autor?". "¿Tenemos pruebas de su autenticidad y originalidad?". "¿Qué ha revelado de su más profundo ser a través de su lenguaje?". Nuevas preguntas serán escuchadas: "¿Cuáles son los modos de existencia de este discurso?". "¿De dónde proviene? ¿Cómo se lo hace circular? ¿Quién lo controla?". "¿Qué ubicaciones están determinadas para los posibles sujetos?". "¿Quién puede cumplir estas diversas funciones del sujeto?". Detrás de todas estas preguntas escucharíamos poco más que el murmullo de indiferencia: "¿Qué importa quién está hablando?"». Y en la misma dirección se expresó en su Lección inaugural en el Collège de France, el 2 de diciembre de 1970, publicada con el título de *L'ordre du discours*, [Gallimard, París, 1971, p. 30]: «A todos esos relatos, todos esos poemas, todos esos dramas o comedias que podían circular durante la Edad Media en un anonimato cuanto menos relativo, he aquí que ahora se les pide (y se les exige que digan) de dónde vienen, quién los ha escrito; se pide que el autor dé cuenta de la unidad del texto que está bajo su nombre; se le pide que revele o al menos que se emplace ante el sentido oculto que los atraviesa; se le pide que los articule con su vida personal y sus experiencias vividas, con la historia real que los ha visto nacer. El autor es lo que da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real». Sí, probablemente fuera la coincidencia con su muerte lo que...

a los lectores, lo que me repugna, o permitir, lo que me repugna igualmente, que el libro sea deformado hasta convertirse en la caricatura de sí mismo? Habría una solución: la única ley de prensa, la única ley del libro que me gustaría ver instaurada sería la prohibición de utilizar dos veces el nombre del autor, con el derecho al anonimato y al pseudónimo además, para que cada libro fuera leído por sí mismo. Hay libros a los que el conocimiento del autor les da una clave de inteligibilidad. Pero fuera de estos pocos grandes autores, para la mayor parte de los demás este conocimiento no sirve absolutamente de nada. Sirve tan sólo de pantalla. A alguien como yo, que no soy un gran autor sino alguien que fabrica libros, le estaría bien que fueran leídos por si mismos, con sus imperfecciones y sus posibles cualidades».

Acompañaba a la entrevista, una columna de Thomas Ferenczi, con el título de «Éloge de l'anonymat», que iba a añadir aún más leña al fuego. Y es que allí, tras subrayar la reivindicación suscrita por Foucault de que «los libros fueran leídos por sí mismos» y el consiguiente «derecho al anonimato», Ferenczi revelaba que «el filósofo enmascarado» cuya entrevista había publicado *Le Monde* el 6 de abril de 1980 no era otro sino Foucault, y que ya entonces se había expresado rotundamente en el mismo sentido.[291]

291. La historia de dicha publicación es la siguiente: «En enero de 1980, Christian Delacampagne decidió pedirle a M. Foucault una larga entrevista para *Le Monde*, cuyo suplemento dominical estaba entonces en buena medida consagrado al debate de ideas. M. Foucault aceptó inmediatamente, pero puso una condición de partida: la entrevista debía ser anónima, su nombre no aparecería y todos los indicios que permitieran adivinarlo debían borrarse. M. Foucault justificó su posición del modo siguiente: al estar la escena intelectual tomada por los medios, siendo más importantes las *stars* que las ideas, y careciendo de reconocimiento ya el pensamiento en tanto que tal, hoy lo que se dice cuenta menos que la personalidad de quien habla. E incluso esta misma crítica a la mediatización corre el riego de devaluarse —es decir, de alimentar lo que trata de denunciar— si la profiere alguien que, sin pretenderlo, ocupa ya un lugar en el sistema mediático, como era el caso de Foucault. Era preciso pues, para romper estos efectos perversos y tratar de hacer escuchar

Y, en efecto, la charla de entonces comenzaba así: «Usted conoce sin duda la historia de aquellos psicólogos que fueron a un pueblo perdido de África para hacer un test mediante una pequeña película. Les pidieron a continuación que contaran la historia tal como la habían entendido. Pues bien, de esa anécdota con tres personajes, sólo les había interesado una cosa: el paso de luces y sombras a través de los árboles. Para nosotros, son los personajes los que dictan su ley a la percepción. Los ojos se dirigen preferentemente a las figuras que van y vienen, surgen y desaparecen. ¿Que por qué le he sugerido que utilicemos el anonimato? Por nostalgia de aquel tiempo en el que, al ser desconocido, todo lo que yo decía tenía alguna oportunidad de ser escuchado. La superficie de contacto con el lector posible carecía de arrugas. Los efectos del libro brotaban de lugares imprevistos y dibujaban formas en las que yo no había pensado. El nombre es una comodidad. Se me ocurre proponer un juego: el del "año sin nombre". Durante un año, los libros se publicarían sin nombre de autor. Los críticos deberían espabilar ante una producción completamente anónima. Pero, ahora que pienso, quizá no tuvieran nada que decir: todos los autores puede que esperaran al año siguiente para publicar sus libros...». Y añadía al respecto: «Si he escogido el anonimato no es para criticar a tal o a cual, eso es algo que no hago nunca. Es un modo de dirigirme más directamente al lector posible, el único personaje que ahora me interesa: "Ya que no sabes quién soy, no tendrás la tentación de buscar las razones por las que digo lo que tu lees, déjate ir y di simplemente:

una palabra que no recaiga sobre el nombre del que procede, entrar en el anonimato. La idea le gustó a Ch. Delacampagne. Se acordó que la entrevista se haría con un "filósofo enmascarado", privado de identidad precisa. Faltaba convencer a *Le Monde* –que quería una entrevista con M. Foucault– para que aceptara un texto de "nadie". Fue difícil, pero Foucault se mostró inflexible. El secreto permaneció bien guardado hasta la muerte de M. Foucault. Muy pocos fueron, al parecer, los que lograron descubrirlo...». Véase al respecto «Le philosophe masqué», entrevista con C. Delacampagne, febrero de 1980, en *Le Monde*, 6 de abril de 1980, recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 104 y ss.

Es cierto, Es falso. Esto me gusta, esto no me gusta. Y punto, es todo"».

De todo lo anterior, lo que hoy sin duda sorprenderá más escuchar es que el secreto del filósofo enmascarado permaneciera tan bien guardado hasta su muerte, que al parecer fueran tan pocos los que lograran descubrir que, en realidad, quien hablaba allí era M. Foucault... Y es que hoy, al releer esas páginas, se hace inevitable reconocer en ellas, y con una notable precisión, buena parte de los gestos que le fueron más específicamente propios, y de un modo evidente. ¿Cómo es posible que no se reconociera en la entrevista por lo menos el eco de afirmaciones tan repetidas y sabidas como por ejemplo aquellas con las que concluye la introducción a *L'archéologie du savoir*: «Como yo sin duda, más de uno escribe para dejar de tener rostro. No me pregunten quién soy ni me obliguen a continuar siendo el mismo: eso no es más que una moral del estado civil; vale para nuestros papeles. Pero que nos deje en paz cuando se trata de escribir»?

¿Querrá decir esto que su perfil ha quedado fijado ya de una vez por todas, de un modo inamovible, que ya no es posible atrapar la espuma de su pensamiento y esparcirla al vuelo, con el gesto de quien siembra?

III

Sin duda M. Foucault fue alguien sumamente incómodo en vida, en muchos ámbitos y por muchos motivos, y para mucha gente por tanto. Y la fatalidad quiso que, así como fue en vida, también así fuera su muerte: muerto a consecuencia del sida en la Salpêtrière, ¿qué no cabía maquinar a partir de ahí? [292]

292. Eris Fauvereau, en la presentación de su entrevista con el compañero de Foucault («Interview avec D. Defert sur la mort de M Foucault», *Libération*, 19/06/04), escribe al respecto lo siguiente: «La muerte de Foucault fue uno de esos momentos "en los que algo se tambalea". Y es que fue a partir de los malentendidos, las mentiras, las manipulaciones

Desde los que se afanaron en sacar a la luz aquellas intimidades en las que Foucault se quiso más anónimo hasta quienes pensaron que negarlo todo era la mejor manera de honrar su memoria, ¿quién no se equivocó al respecto?

IV

El día de sus exequias, en Vendeuvre-du-Poitou, se leyeron en el cementerio los siguientes versos de René Char:

> «Une couple de renards bouleversait la neige,
> Piétinant l'orée du terrier nuptial;
> Au soir le dur amour révèle à leurs parages
> La soif cuisante en miettes de sang».[293]

---

médicas y políticas, y en general a partir de las hipocresías que rodearon su fallecimiento en el hospital Pitié-Salpêtrière, que Daniel Defert iba a decidir que su luto fuera una "lucha", creando, en diciembre de 1984, la asociación Aides, que transformaría el paisaje, no sólo de la epidemia del sida en Francia, sino también el de la salud...».

293. «Una pareja de zorros alborotaba la nieve, / pisoteando el linde de la guarida nupcial; / por la tarde el duro amor revela a sus entornos / los restos de sangre de su abrasadora sed». Se trata del poema «Demi-jour en Creuse», perteneciente a *Les voisinages de Van Gogh* [en *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1983, p. 825]. Didier Eribon escribe al respecto: «René Char tenía gran estima por el filósofo y admiraba su *Histoire de la folie*. Le dedicará incluso uno de sus últimos poemas, "a Michel Foucault", cuando muera. Pero este poema, "Demi-jour en Creuse", no fue escrito para Foucault. Está fechado el 21 de junio de 1984, cuatro días antes de su muerte. Simplemente Char le regaló el autógrafo a Paul Veyne, que vive cerca de su casa, en el sur de Francia. Un regalo para consolar su pena, por la muerte del amigo. Cuando P. Veyne lo leyó, se conmovió hasta las lágrimas, y le contó al poeta: "Llamábamos a Foucault el *Fuchs* [zorro, en alemán]". De ahí la dedicatoria añadida por Char. Y de ahí también la lectura de este cuarteto en las exequias de Foucault en Vendeuvre-du-Poitou. No hubo ninguna otra relación entre Foucault y Char aparte de esta coincidencia *post mortem*, contrariamente a lo que cuenta una leyenda muy extendida» [D. Eribon, *M. Foucault*, Flammarion, París, 1989]. Curiosamente, la dedicatoria no aparece ni en la nueva edición de las *Œuvres complètes* de R. Char, de 1995, ni en la edición original de *Les voisinages de Van Gogh,* Gallimard, París, 1985.

De nuevo, por obra del azar en esta ocasión, el nombre de Char, que fue un referente muy importante en la formación de Foucault, volvía a verse vinculado con el del filósofo, una última vez. En su juventud, Foucault había sido lector entusiasta del poeta (como también de Bataille y Blanchot, a los que luego se añadiría R. Roussel), y su huella es bien evidente en sus primeros textos. El primero de los escritos que suele considerarse plenamente foucaultiano, su introducción a la traducción francesa de la obra de Binswanger, *Traum und Existenz* (1930),[294] lleva como lema el siguiente fragmento de un poema de Char: «En la edad de hombre he visto elevarse y crecer sobre la pared medianera de la vida y la muerte una escalera cada vez más desnuda, investida de un poder de avulsión único: el sueño... Aquí la oscuridad se aparta y VIVIR se convierte, bajo la forma de un áspero ascetismo alegórico, en la conquista de poderes extraordinarios por los que nos sentimos profusamente traspasados pero que sólo expresamos incompletamente por falta de lealtad, de discernimiento cruel y de perseverancia».[295] Y a lo largo del texto, especialmente cuando tiene que glosar el problema de la relación del sueño con la imaginación y el trabajo imprescindible que la palabra del poeta se da como tarea al respecto (hasta el

294. *Le rêve et l'existence*, en traducción de J. Verdeaux, se publicó en Desclée de Brouwer, en París, 1954. La introducción de Foucault está recogida en *Dits et écrits*, I, pp. 65 y ss.

295. El poema completo reza como sigue: «A l'âge d'homme j'ai vu s'élever et grandir sur le mur mitoyen de la vie et de la mort une échelle de plus en plus nue, investie d'un pouvoir d'évulsion unique : le rêve. Ses barreaux, à partir d'un certain progrès, ne soutenaient plus les lisses épargnantes du sommeil. Après la brouillonne vacance de la profondeur injectée dont les figures chaotiques servirent de champ à l'inquisition d'hommes bien doués mais incapables de toiser l'universalité du drame, voici que l'obscurité s'écarte et que VIVRE devient, sous la forme d'un âpre ascétisme allégorique, la conquête des pouvoirs extraordinaires dont nous nous sentons profusément traversés mais que nous n'exprimons qu'incomplètement faute de loyauté, de discernement cruel et de persévérance. Compagnons pathétiques qui murmurez à peine, allez la lampe éteinte et rendez les bijoux. Un mystère nouveau chante dans vos os. Développez votre étrangeté légitime», R. Char, *Partage formel*, XXII.

punto de que tal vez sólo en virtud de ello tiene pleno sentido hablar del lenguaje como una creación de los poetas), Foucault apelará a Char hasta en tres ocasiones. La primera, afirmando: «El verdadero poeta rechaza el deseo cumplido de la imagen, porque la libertad de la imaginación se le impone como una tarea de repudio: "En el curso de su acción entre las rozas de la universalidad del Verbo, el poeta íntegro, ávido, impresionable y temerario se guardará de simpatizar con las empresas que alienan el prodigio de la libertad en poesía".[296] El valor de una imaginación poética se mide por la potencia de destrucción interna de la imagen». A continuación se servirá de su ejemplo para mostrar la especificidad de esa tarea, su apertura a un exterior del que, de no ser por ella, probablemente se carecería: «Toda imaginación, para ser auténtica, debe volver a aprender a soñar; y el "arte poético" sólo tiene sentido si enseña a romper la fascinación de las imágenes para reabrir a la imaginación su libre camino, hacia el sueño que le ofrece, como verdad absoluta, su "intangible nudo de noche". Pero del otro lado del sueño, el movimiento de la imaginación se prosigue; se recobra en el trabajo de la expresión que da un nuevo sentido a la verdad y a la libertad: "El poeta puede entonces ver cómo los contrarios –esas ilusiones puntuales y tumultuosas– culminan, cómo su linaje inmanente *se personifica*, siendo poesía y verdad, ya lo sabemos, sinónimos"».[297] Para finalizar la reflexión vinculando ese trabajo de expresión, que renueva verdad y libertad, con el transcurrir de la historia, apoyándose en la autoridad de Char una última vez: «Todo son problemas de estilo, todos los momentos históricos cuyo devenir objetivo es constitutivo de este mundo, de los que el sueño nos muestra el momento

296. «Au cours de son action parmi les essarts de l'universalité du Verbe, le poète intègre, avide, impressionnable et téméraire se gardera de sympathiser avec les entreprises qui aliènent le prodige de la liberté en poésie». R. Char, *Partage formel*, XXXIII, *OC*, p. 163.

297. «Le poète peut alors voir les contraires –ces mirages ponctuels et tumultueux– aboutir, leur lignée immanente *se personnifier*, poésie et vérité, étant, comme nous savons, synonymes», *Partage formel*, XVII, *OC*, p. 159.

originario y las significaciones rectoras para nuestra existencia. Y no porque el sueño sea la verdad de la historia, sino porque al hacer surgir lo que en la existencia hay de más irreductible a la historia muestra mejor el sentido que puede tomar para una libertad que todavía no ha alcanzado, en una expresión objetiva, el momento de su universalidad. Por ello la primacía del sueño es absoluta para el conocimiento antropológico del hombre concreto; pero la superación de esta primacía es una tarea del porvenir para el hombre real, una tarea ética y una necesidad histórica: "Sin duda le corresponde a este hombre, enfrentado de arriba a abajo con el mal cuyo rostro voraz y medular conoce, transformar el hecho fabuloso en hecho histórico. Nuestra convicción inquieta no debe denigrarlo, sino interrogarlo, nosotros, matadores fervientes de seres reales en la persona sucesiva de nuestra quimera... La evasión en su semejante, con inmensas promesas de poesía, será quizá un día posible"».[298]

Otro tanto ocurrirá con la siguiente obra importante de Foucault, su tesis doctoral, *Histoire de la folie* (1961), aunque allí sea de un modo mucho más discreto, citándolo explícitamente en una sola ocasión, en una declaración de principios en el prefacio original, desaparecido en ediciones posteriores: «Únicamente he retenido una regla y un método, el que se contiene en un texto de Char, donde puede leerse también la definición más apremiante y retenida de la verdad: "Retiré de las cosas la ilusión que producen para preservarse de nosotros y les dejé la parte que nos conceden"».[299] Sin embargo, en ese texto por lo menos en dos ocasiones más aparecen

298. «Sans doute appartient-il à cet homme, de fond en comble aux prises avec le mal dont il connaît le visage vorace et médullaire, de transformer le fait fabuleux en fait historique. Notre conviction inquiète ne doit pas le dénigrer, mais l'interroger, nous, fervents tueurs d'êtres réels dans la personne successive de notre chimère... L'évasion dans son semblable, avec d'immenses promesses de poésie, sera peut-être un jour possible», *Partage formel*, LV, *OC*, p. 169.

299. «Je retirai aux choses l'illusion qu'elles produisent pour se préserver de nous et leur laissai la part qu'elles nous concèdent». R. Char, «Suzerain», en *Poèmes et prose*, *OC*, p. 87.

entrecomillados susceptibles de ser citas anónimas de Char,[300] a lo que debe añadirse las inequívocas resonancias que levantan las primeras líneas del prefacio (recuérdese que el texto de Char al que Foucault se ha remitido siempre en su escrito anterior es *Partage formel*), donde dibuja el objetivo de su estudio: «... tratar de alcanzar, en la historia, este grado cero de la historia de la locura, en el que es experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida [*partagée*] de la partición [*partage*] misma».[301] Y sea como fuere, en cualquier caso, lo que es del todo innegable es que la última de las citas anónimas del prefacio, con la que se cierra tan abruptamente como empezó, pertenece a Char: «Compañeros patéticos que apenas murmuráis, marchad con la lámpara apagada y devolved las joyas. Un misterio nuevo canta en vuestros huesos. Desarrollad vuestra extraña legitimidad». Se trata del final del poema XXII de *Partage formel*, precisamente el mismo cuyo principio utilizó Foucault como lema de su introducción al

300. Son: 1) «La historia no es posible sino sobre el fondo de una ausencia de historia, en medio de este gran espacio de murmullos, que el silencio acecha, como su vocación y su verdad: "Llamaré desierto este castillo que fuiste, noche esta voz, ausencia tu rostro. [Je nommerai désert ce château que tu fus, nuit cette voix, absence ton visage]"». 2) «La libertad de la locura no se entiende sino desde lo alto de la fortaleza que la mantiene prisionera. Pues "ahí no dispone sino del moroso estado civil de sus prisiones, de su experiencia muda de perseguida, y, nosotros, nosotros no tenemos más que su filiación de evadida" ["ne dispose là que du morose état civil de ses prisons, de son expérience muette de persécutée, et nous n'avons, nous, que son signalement d'évadée"]». Algo parecido habíamos encontrado ya en una referencia anterior, cuando alude al «intangible nudo de noche» (ver la nota 297).

301. Respecto a *Partage formel*, Paul Veyne recoge la siguiente declaración del poeta sobre su gestación, en el tiempo del maquis, en el Lubéron: «Llevaba siempre conmigo pedazos de papel y un lápiz. Pensaba que la poesía iba a desaparecer, tal vez durante siglos, porque, aunque los nazis no nos mataran a todos, ya nunca más podríamos respirar. Por tanto era preciso alcanzar a decir por última vez lo que había sido la poesía desaparecida, antes de esta asfixia. Era preciso batir la palabra de poeta. Era una especie de testamento de la poesía, porque puede que nunca se encontraran mis papeles ni llegaran a publicarse, pero un testamento no tiene necesidad de ser conocido para existir». P. Veyne, *René Char en ses poèmes*, NRF, París, 1990, p. 186.

texto de Binswanger.[302] Pareciera como si allí, cediéndole las primeras palabras, abriera un tramo de su trabajo en compañía de las enseñanzas de Char que, al concederle la última palabra en el prefacio de 1961, diera por cerrado.

Y efectivamente será ésta (casi) la última vez que explícitamente se remita a la enseñanza de Char para hacer avanzar su pensamiento. La última ocasión será un año después, en una reseña al libro de J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père* (P.U.F., París, 1961), y la razón en este caso parece sencilla, Foucault llegó a Hölderlin a partir de Char. Decía allí: «En este sentido toda obra es una empresa de exhaución del lenguaje; la escatología se ha convertido a día de hoy en una estructura de la experiencia literaria; ésta es, por derecho de nacimiento, la última. Char lo ha dicho: "Cuando se tambaleó el baluarte del hombre, aspirado por la falla gigante del abandono de lo divino, unas palabras en la lejanía, palabras que no querían perderse intentaron resistir frente al exorbitante empuje. Allí se decidió la dinastía de su sentido. He corrido hasta el final de esta noche diluviana"».[303]

Luego nada, alguna alusión circunstancial a lo sumo y basta.

Explicaciones para ello hay muchas sin duda, se han dado y repetido. La más socorrida será su progresivo desengaño del poder de la escritura, de la mera eficacia literaria. Así, en julio de 1971, hablando de su trabajo en el G.I.P., afirma: «Esta nueva preocupación me ha brindado una verdadera salida frente al cansancio que experimentaba ante la cosa literaria».[304] Y en Japón lo explicará del siguiente modo: «El

302. Véase la nota 295.
303. «Le non du père», *Critique*, n.º 178, marzo de 1962, recogido en *Dits et écrits*, I, p. 203. La cita de Char «Quand s'ébranla le barrage de l'homme, aspiré par la faille géante de l'abandon du divin, des mots dans le lointain, des mots qui ne voulaient pas se perdre tentèrent de résister à l'exorbitante poussée. Là se décida la dynastie de leur sens. J'ai couru jusqu'à l'issue de cette nuit diluvienne» corresponde al poema «Seuil», de *Fureur et mystère*, *OC*, p. 255.
304. Véase *Dits et écrits*, I, p. 38.

problema es pues el siguiente: ante todo, si los intelectuales franceses de hoy se encuentran en una situación del todo difícil y no pueden sino experimentar una especie de vértigo, si no de desesperación, es porque, desde la revolución cultural china, y en particular desde que los movimientos revolucionarios se han desarrollado no sólo en Europa sino en el mundo entero, se ven obligados a plantearse una serie de cuestiones: ¿subsiste todavía la función subversiva de la escritura? La época en la que el mero acto de escribir, de hacer que la literatura existiera gracias a su propia escritura, bastaba para expresar una contestación respecto de sociedad moderna, ¿no está ya caduca? ¿No ha llegado el momento ahora de pasar a las acciones verdaderamente revolucionarias? Ahora que la burguesía, la sociedad capitalista han desposeído totalmente a la escritura de estas acciones, ¿sirve la escritura para otra cosa más que para reforzar el sistema represivo de la burguesía? ¿Hay que dejar de escribir? Y cuando digo estas cosas, les ruego que no crean que bromeo. Es alguien que continua escribiendo quien les habla. Algunos de mis amigos más íntimos y más jóvenes han renunciado definitivamente a escribir o por lo menos así me lo parece. Honestamente, ante esta renuncia en beneficio de la actividad política, no sólo estoy admirado sino también atrapado por un violento vértigo. Al fin y al cabo, ahora que ya no soy joven, me limito a continuar esta actividad que tal vez haya perdido el sentido crítico que yo había querido darle».[305]

Y sin embargo, he aquí que tras quince años en silencio, el nombre de Char vuelve a aparecer. Vuelve a aparecer en su última publicación casi póstuma, como lema en la contraportada de la entrega final de su *Histoire de la sexualité*, donde simplemente dice, como quien resume el trabajo de toda una vida: «La historia de los hombres no es más que la larga

305. «Kyôki, bungaku, shakai» («Folie, littérature, société»; entrevista con T. Shimizu y M. Watanabe), *Bungei*, 12, diciembre de 1970; recogido en *Dits et écrits*, II, pp. 104 y ss.

sucesión de sinónimos de un mismo vocablo. Contradecirla es un deber».[306]

¿Qué pensar entonces?

V

¿Cabe extrañarse de que, cuando la muerte vino a fijar de una vez por todas el rostro definitivo de Michel Foucault, hubiera sin embargo ese intervalo inmóvil, a pesar de tanto bullicio, un tiempo hecho de indecisión, lleno de enigmas y sorpresas? Es como si, antes de fijarse de una vez por todas en un solo perfil, nos manifestara en un abismo de facetas todos los otros posibles que también fue, que también quiso y pudo ser, sí, pero ¿cabe extrañarse por ello?

¿Qué cabía esperar de alguien capaz de reivindicar, como lo hizo, el «más áspero ascetismo alegórico», el de la máscara, el culto a las ventriloquías del anonimato, con la lámpara apagada siempre? [307]

¿Qué pensar de alguien que ahora nos parece mucho más capaz de hablarnos de sí mismo claramente cuando está lejos de casa, entre extraños, o cuando calza una máscara, un pseudónimo? Algunas de sus entrevistas en Brasil, en Japón, o en Estados Unidos, son definitivas, es bien sabido. Como también lo es el que su mejor autorretrato figura firmado por cierto Maurice Florence, otro alias.[308] Y como «filósofo enmascarado» hizo unas

306. «L'histoire des hommes n'est qu'une longue succession de synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir», *L'âge cassant*, *OC*, p. 766.
307. Merece recordarse aquí lo que cuenta D. Defert: «Antes de partir para Polonia, Foucault redactó un testamento, en septiembre de 1982, un testamento de vida que se debía "abrir en caso de accidente" y que contenía tan sólo tres recomendaciones, entre las cuales: "La muerte, no la invalidez", y "Nada de publicaciones póstumas"», en *Dits et écrits*, I, p. 64.
308. «Foucault», en D. Huisman, ed., *Dictionnaire des philosophes*, (P.U.F., París, 1984, t. I); recogido en *Dits et écrits*, IV, pp. 631 y ss.

afirmaciones tan rotundas que hoy nos parece incomprensible que no fuera reconocido. Recordemos sólo una, la última: «No puedo dejar de pensar en una crítica que no se empeñara en juzgar sino en hacer existir una obra, un libro, una frase, una idea; que encendiera el fuego, mirara crecer la hierba, escuchara el viento y atrapara la espuma al vuelo para esparcirla. Haría que se multiplicasen no los juicios sino los signos de existencia, los llamaría, los sacaría de su sueño. ¿Puede ser que se los inventara a veces? Pues mejor, mucho mejor. La crítica sentenciosa me adormece, me gustaría una crítica hecha de destellos imaginativos. Que ni fuera soberana, ni vestida de rojo. Que llevara el relámpago de las tormentas posibles».[309]

¿Qué pensar entonces?

309. Perfectamente podría tratarse de otra cita anónima de Char, «el relámpago de las tormentas posibles», no sería nada extraño. Y es que hay algo profundamente afín entre ambos, más allá de citas y referencias, como un mismo resorte interior que salta cada vez que el derecho a una vida libre se ve amenazado, y también es la misma tenacidad, la capacidad de hacer que esta experiencia guíe las palabras. Sabemos que Char capitaneó (*le capitaine Alexandre*, era entonces su nombre de guerra) una parte importante de la lucha en el maquis, y que P. Veyne caracterizaba a Foucault como «guerrero». Entonces, si recordamos que Char comienza *Le poème pulvérisé* preguntándose «Comment vivre sans inconnu devant soi?» resultará seguramente menos chocante la presencia del lema de Char en la contraportada del último libro de Foucault. Porque ¿cómo renunciar a imaginar que queda algo por conocer, que todavía es posible llegar a pensar de otro modo? El filósofo y el poeta una vez más se encuentran. En los pocos párrafos claramente testamentarios que hay en su último prólogo, la pregunta que se hace Foucault es la misma: «Pero ¿qué es hoy la filosofía –quiero decir la actividad filosófica– si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo; si no consiste, en lugar de en legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo?». Leído esto, recuérdese ahora también que, cuando Foucault escribe estas palabras, ya sabe que para él es esto precisamente lo que se ha acabado, la posibilidad de continuar persiguiendo *l'éclair des orages posibles*...

VI

«Au plus fort de l'orage, il y a toujours un oiseau pour nous rassurer. C'est l'oiseau inconnu. Il chante avant de s'envoler».[310]

De tormentas posibles y también de ese relámpago teníamos ya noticias gracias a Char, sabíamos que le pertenecíamos por nacimiento y que debíamos saber pertenecerle [«Toi qui nais appartiens à l'éclair», *Aromates chasseurs*, *OC*, p. 514], y es que saberlo conllevaba una lección quizá irrenunciable: «Si habitamos un relámpago, él es el corazón de la eternidad» [«Si nous habitons un éclair, il est le cœur de l'éternité», *Le poème pulvérisé*, XXXIV, *OC*, p. 266]... No cuesta nada imaginar que, llegado el caso, Foucault hubiera aceptado gustoso como escudo de armas la divisa enunciada por Char: «L'éclair me dure» [«el relámpago me dura», *La bibliothèque est en feu* : *OC*, p. 378].

310. R. Char, *Rougeur des matinaux*, IV, *OC*, p. 330. El libro comienza con el momento del amanecer en el campamento del maquis (I); antes de despertar a sus compañeros, el poeta se asea en solitario (II); luego, se recuerda a sí mismo lo que debe hacerse: «Juega tu suerte, aferra tu felicidad y ve hacia tu riesgo. Al verte, *ellos* se acostumbrarán» [«Impose ta chance, serre ton bonheur et va vers ton risque. À te regarder, *ils* s'habitueront»] (III). Como el ave canta antes de levantar el vuelo, el poeta se dice, justo antes de entrar en acción, que quisiera ser para sus compañeros ese pájaro que les permita aprender a sobreponerse en medio de la tormenta, dar ejemplo, como el pájaro desconocido que, aun yéndose, alivia un instante. Ése es el epígrafe IV, el que nos introduce finalmente en el tiempo suspendido de la reflexión lírica que viene a continuación. Y dice así: «En lo más fuerte de la tormenta, hay siempre un pájaro para tranquilizarnos. Es el pájaro desconocido. Canta antes de levantar el vuelo».